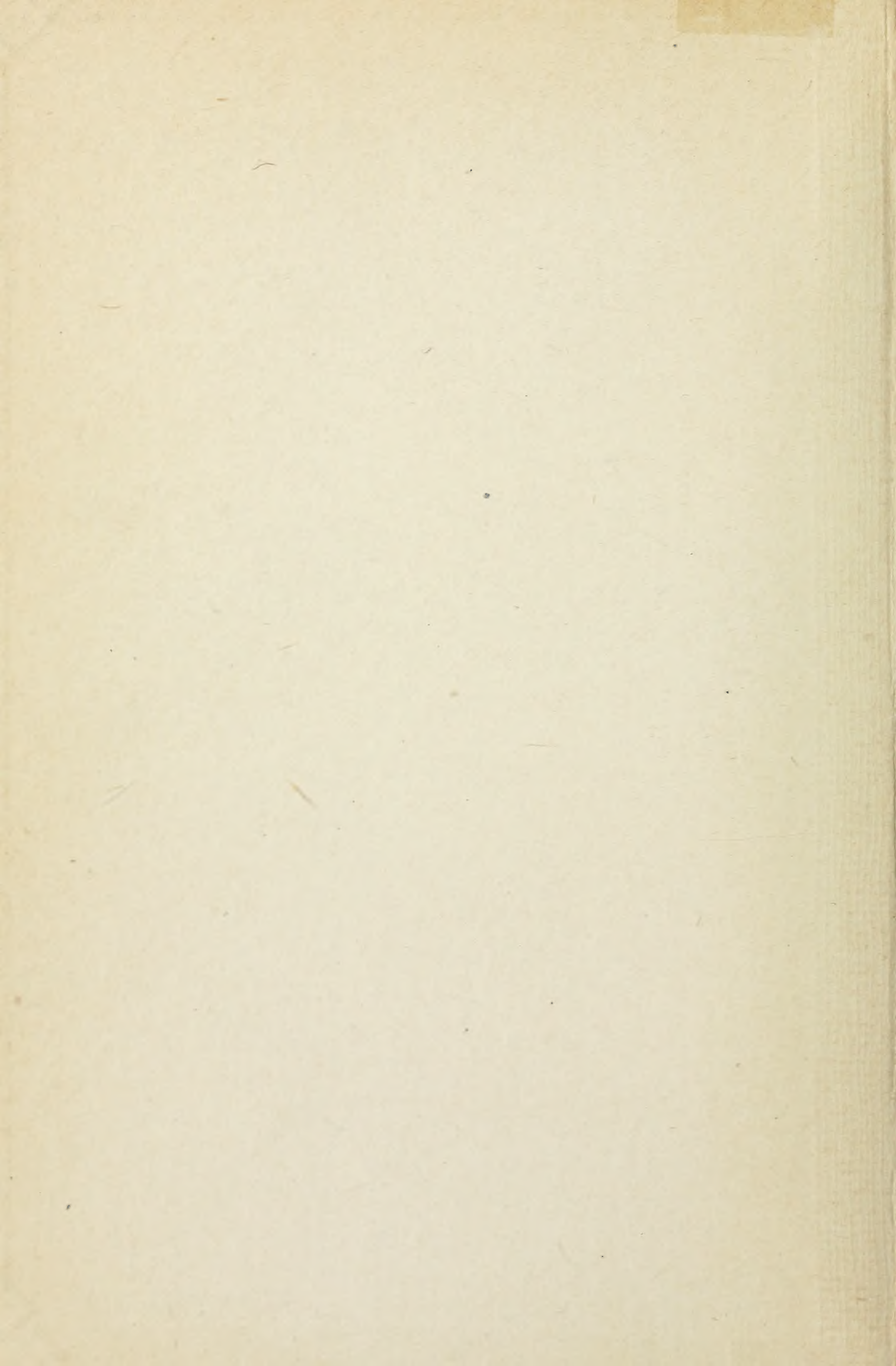
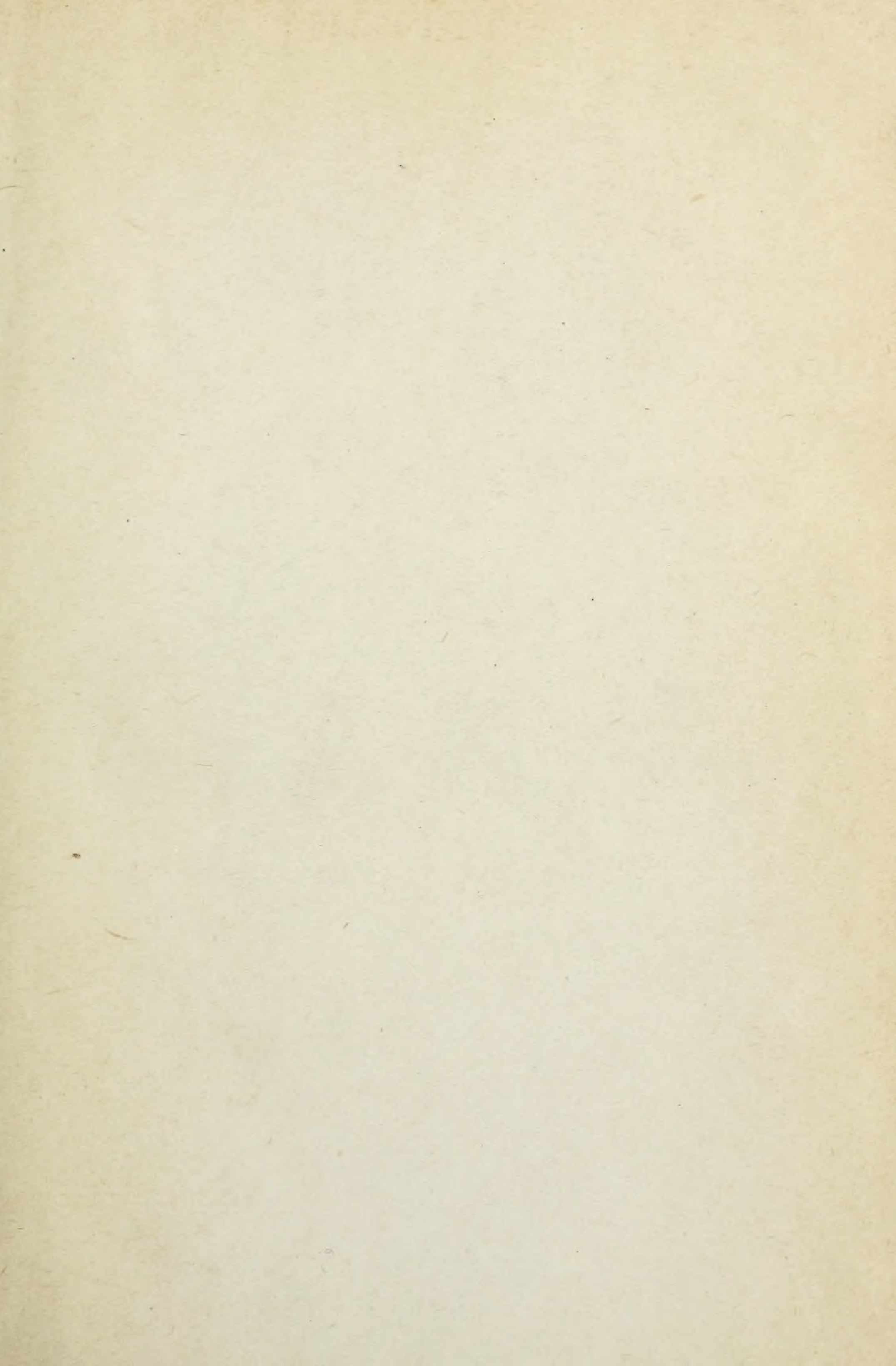
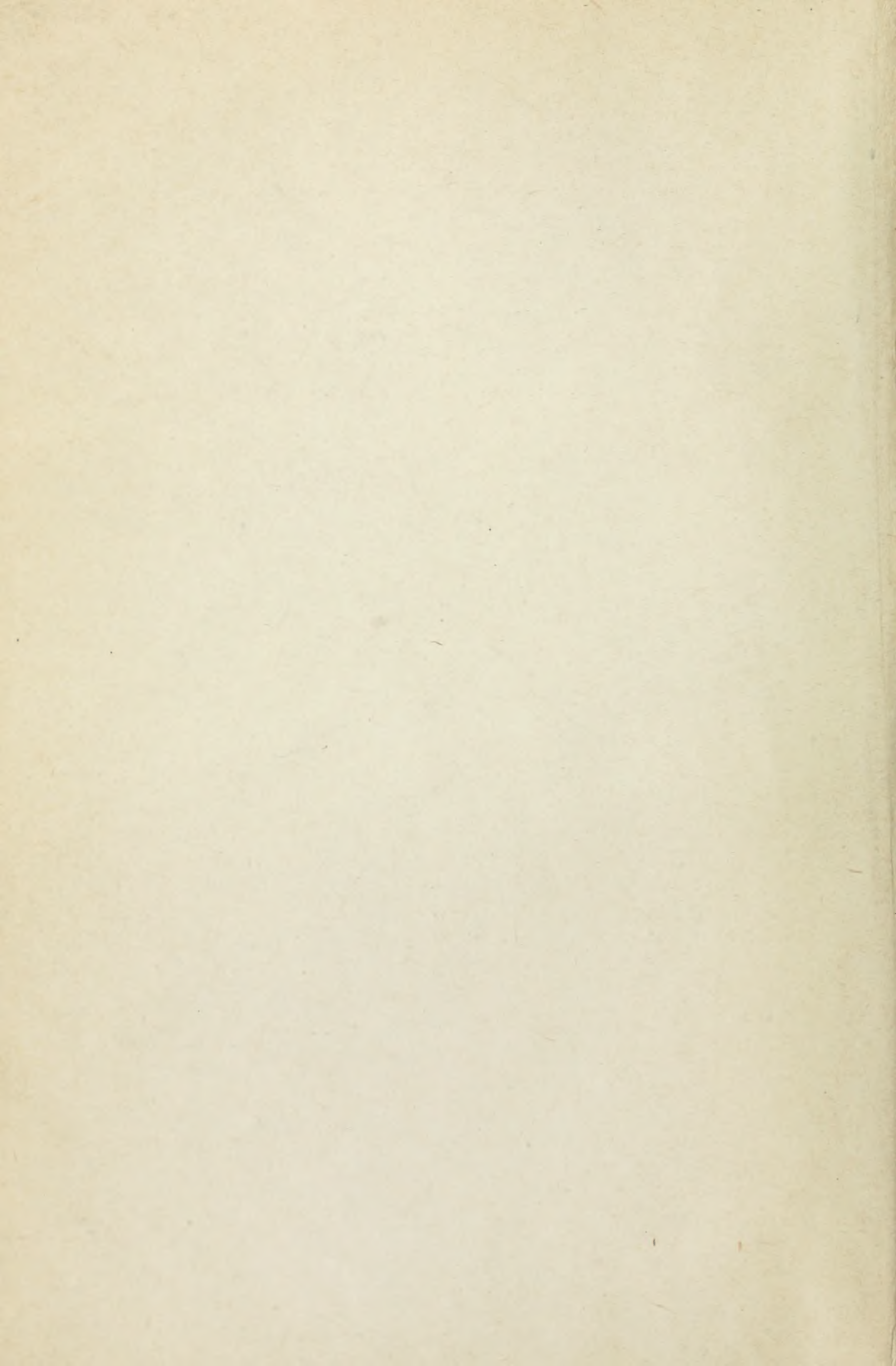

3 1761 06380526 1







ABHANDLUNGEN
ZUR SEMITISCHEN RELIGIONSKUNDE
UND SPRACHWISSENSCHAFT

WOLF WILHELM GRAFEN VON BAUDISSIN

ZUM 26. SEPTEMBER 1917

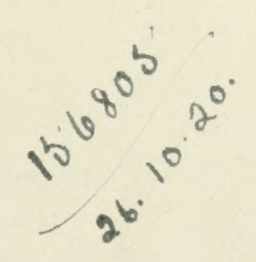
ÜBERREICHT VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

UND IN IHREM AUFTRAG
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER
STRASSBURGER CUNITZ-STIFTUNG

HERAUSGEGEBEN VON

WILH. FRANKENBERG UND FRIEDR. KÜCHLER





ALFRED TÖPELMANN VERLAG IN GIESSEN
1918

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT
33

WOLF WILHELM
GRAFEN VON BAUDISSIN

DEN FEINSINNIGEN UND GELEHRTEN ERFORSCHER DER ALTTESTAMENTLICHEN RELIGION UND IHRER GESCHICHTLICHEN ZUSAMMENHÄNGE MIT DEN RELIGIONEN UND KULTEN DES MORGENLANDES

BEGRÜSSEN AN SEINEM 70. GEBURTSTAG
IN AUFRICHTIGER VEREHRUNG

DIE UNTERZEICHNETEN:

JOHANNES BAUER, Heidelberg
GEORG BEER, Heidelberg
ALFRED BERTHOLET, Göttingen
KARL BUDDE, Marburg
FRANTS BUHL, Kopenhagen
CARL CLEMEN, Bonn
GUSTAF DALMAN, Greifswald
ADOLF DEISSMANN, Berlin
MARTIN DIBELIUS, Heidelberg
ERNST VON DOBSCHÜTZ, Halle
OTTO EISSFELDT, Berlin
WILHELM FRANKENBERG, Cassel
HUGO GRESSMANN, Berlin
HERMANN GUTHE, Leipzig
PETER JENSEN, Marburg
PAUL KAHLE, Gießen
PAUL KLEINERT, Berlin
FRIEDRICH KÜCHLER, Straßburg
MAX LÖHR, Königsberg
KARL MARTI, Bern
JOHANNES MEINHOLD, Bonn
NILS MESSEL, Kristiania
THEODOR NÖLDEKE, Straßburg
WILHELM NOWACK, Straßburg
EDUARD SACHAU, Berlin
OTTO SCHROEDER, Berlin

Vorwort

Die Ausführung des Planes, dem hochverehrten Jubilar an seinem Ehrentage ein sichtbares Zeichen herzlicher Anteilnahme und dankbarer Gesinnung zu überreichen, ist durch die hochherzige Hilfe der Straßburger Cunitz-Stiftung überhaupt erst möglich geworden. Ihrer Verwaltung sprechen deshalb die Herausgeber, zugleich im Namen aller Mitarbeiter, für die gütige Unterstützung verbindlichsten Dank aus.

Die Nöte der Kriegszeit haben das Werk vielfach und zuletzt noch im sicheren Hafen gefährdet, und ohne die sehr tätige Hilfe, mit der einer der Mitarbeiter den Herausgebern zur Seite stand, wäre das Unternehmen kaum geglückt. Die Drucklegung hatte sich lediglich durch die Schwierigkeit der Verhältnisse so verzögert, daß zum Jubeltage selbst nur etwa zwei Drittel der Beiträge vorliegen konnten. Die Fertigstellung des Restes hat aus denselben Gründen noch ein reichliches halbes Jahr in Anspruch genommen und die Geduld der Mitarbeiter auf eine harte Probe gestellt, die nun zu unserer Freude beendet ist.

Es bleibt uns zum Schluß noch die angenehme Pflicht, allen den Herren, die zum Zustandekommen des Ganzen mit Rat und Tat beigetragen haben, herzlich und aufrichtig zu danken.

Mai 1918.

Die Herausgeber.

Inhaltsverzeichnis

Berichtigungen

S. 4, Z. 7 v. u. lies „und die“ statt „und der“.
S. 44, Z. 3 v. u. lies „Jes 53_{10}“ statt „Jer 53_{10}“.
S. 107, Z. 2 v. o. lies „Judäer“ statt „udäer“.
S. 115, Z. 17 v. o. lies „Patr.“ statt „Proph.“.
S. 118, Z. 16 v. u. lies „Midd. V 4“ statt „Midd. v. 4“.
S. 156, Z. 10 v. u. lies „Abdias $_{15.17}$“ statt „Abdias 1 $_{15.17}$“.
S. 229, Z. 10 v. o. lies „2 Reg 23_{21}“ statt „v. 21“.
S. 231, Z. 19 v. o. lies „und“ statt „nd“.
S. 374, Z. 19 v. u. lies „Sim. 6_5“ statt „Sim. 65“.



Verzeichnis der Schriften von Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin.[1]

Von

Otto Eißfeldt.[2]

1870 Der Apostat Bodo. Einige Zusätze und Berichtigungen zu der Abhandlung von Dr. Kalkar, Saat auf Hoffnung, im Jahrg. 1870, S. 205 f. dieser Zeitschrift in: „Saat auf Hoffnung", herausg. von Delitzsch und Becker, S. 363—369. [1

Translationis antiquae arabicae libri Iobi quae supersunt ex apographo codicis Musei Britannici nunc primum edidit atque illustravit. Diss. inaug. 124 S. Leipzig, Dörffling & Franke. [2

1871 Über arabische Übersetzungen des Buches Job in: Zeitschrift für lutherische Theologie, 32. Jahrg., S. 601—605. [3

1872 Eulogius und Alvar. Ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte aus der Zeit der Maurenherrschaft. VIII, 213 S. Leipzig, Fr. W. Grunow. [4

---

1) Abkürzungen:

RE²	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1877—1888.
RE³	= Dasselbe, 3. Aufl. 1896—1913.
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung, Leipzig, Hinrichs 1876 ff.
JDTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie. Stuttgart, bzw. Gotha, R. Besser 1856—1878.
ThStKr	= Theologische Studien und Kritiken, Gotha, F. A. Perthes 1828 ff.
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, Brockhaus 1847 ff.
ARW	= Archiv für Religionswissenschaft. Freiburg i. Br., Mohr bzw. Leipzig, Teubner 1898 ff.
DLZ	= Deutsche Literaturzeitung, Berlin, Weidmann 1880 ff.

2) Herrn stud. theol. Bertram-Berlin bin ich für freundliche Hilfe zu Dank verpflichtet.

1874 Jahve et Moloch sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercedente (Diss. inaug.). 86 S. Leipzig, Fr. W. Grunow. [5

Zur spanischen Kirchengeschichte. 1. Liber scintillarum. 2. Die spanische Ära in: Zeitschrift für lutherische Theologie, 35. Jahrg., S. 222—226. [6

1876 Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft I. X, 336 S. Leipzig, Fr. W. Grunow. [7

I. Über den religionsgeschichtlichen Wert der phönizischen Geschichte Sanchuniathons . . . . S. 1—46.
II Die Anschauung des Alten Testaments von den Göttern des Heidentums . . . . S. 47—177.
III. Der Ursprung des Gottesnamens Ἰάω. Ein Beitrag zur Geschichte des Tetragrammaton . . . . S. 179—254.
IV. Die Symbolik der Schlange im Semitismus, besonders im Alten Testament . . . . S. 255—292.
V. Die Klage über Hadad-Rimmon (Sach 12 11) . . . . . S 293—325.

Rezensionen.

Ewald, H., Über das Leben des Menschen und das Reich Gottes. A. u. d. T.: Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes. 4. Bd. XVI, 279 S. Leipzig, Böhme & Drescher 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 52—55. [8

Lenormant, F., Les sciences occultes en Asie. La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes. X, 363 S. Paris, Maisonneuve & Co. 1874 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 73—76. [9

Graecus Venetus. Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio graeca. Ex unico bibliotheca S. Marci Venetae codice nunc primum uno volumine comprehensam atque apparatu critico et philologico instructam ed. Osc. Gebhardt. Praefatus est Fr. Delitzsch. Cum imagine duplicis scripturae codicis lithogr. LXX, 592 S. Leipzig, Brockhaus 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 107 f. [10

Cte de Vogüé, Stèle de Yehawmelek, roi de Gebal. Communication faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres (Extrait des comptes rendus de l'Ac. des inscr. et b.-l.) 25 S. u. 1 Tafel. Paris, Imprimerie nationale 1875 und [11

Euting, J., Sechs phönikische Inschriften aus Idalion. 17 S. u. 3 Tafeln. Straßburg, Trübner 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 185—188. [12

Koch, A., Moabitisch oder Selimisch? Die Frage der moabitischen Altertümer neu untersucht. Mit 5 lithogr. Tafeln. VIII, 98 S. Stuttgart, Schweizerbart 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 262—265. [13

Keil, C. F, Handbuch der biblischen Archäologie. 2. Aufl. Mit 4 lithogr. Tafeln. XIV, 766 S. Frankfurt a. M., Heyder & Zimmer 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 284—286. [14

Lenormant, F., Les sciences occultes en Asie. La divination et la science des présages chez les Chaldéens. 236 S. Paris, Maisonneuve & Co. 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 305—307. [15

1876 Riehm, Ed., Die messianische Weissagung. Ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältnis zu der neutestamentlichen Erfüllung. VIII, 214 S. Gotha, Perthes 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 331 f. [16

Schäfer, B., Das Hohe Lied. Neu untersucht, übersetzt und erklärt. 275 S. Münster, Theissing 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 355 f. [17

Schultze, M., Handbuch der ebräischen Mythologie. Sage und Glaube der alten Ebräer in ihrem Zusammenhang mit den religiösen Anschauungen anderer Semiten, sowie der Indogermanen und Ägypter. X, 294 S. Nordhausen, Förstemann 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 389 f. [18

Die Psalmen. Hebräischer Text mit einer kurzen Auslegung von Dr. Aug. Heiligstedt. 1. Heft: Psalm 1—25. 72 S. Halle, Herrmann 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 435 f. [19

Datema, P. G., De Dekaloog. Academisch proefschrift usw. 79 S. Utrecht. A. J. van Huffel 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 457 f. [20

Goldziher, I., Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft. XXXII. 402 S. Leipzig, Brockhaus 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 461—464. [21

Steglich, E. A., Skizzen über Schrift- und Bücherwesen der Hebräer zur Zeit des alten Bundes. 16 S. Leipzig, Hinrichs 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 481. [22

Neteler, B, Das Buch Isaias aus dem Urtext übersetzt und mit Berücksichtigung seiner Gliederung und der auf seinen Inhalt sich beziehenden assyrischen Inschriften erklärt. 320 S. Münster, Theissing 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 481—483. [23

Davidson, B., A Concordance of the Hebrew and Chaldee Scriptures. Revised and corrected. VIII, 904 S. London, Bagster & Sons 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 533 f. [24

Smith, George, The Chaldean account of Genesis. XVI, 319 S. London, Low & Co. 1876 und [25

Smith's, George, Chaldäische Genesis. Autorisierte Übersetzung von Herm. Delitzsch. Nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Dr. Friedr. Delitzsch. XIV, 321 S. Leipzig, Hinrichs 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 577 bis 582. [26

Lenormant, F., Die Anfänge der Kultur. Geschichtliche und archäologische Studien. Autoris. vom Verf. rev. u. verb. Ausg. 2 Bde. VIII, 267 u. 309 S. Jena, Costenoble 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 657—660. [27

Kuenen, A., Yahveh and the ‚other gods' [in: The Theological Review (Williams & Norgate) Nr. LIV, July 1876, S. 329—366] in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 661 bis 664. [28

1877 Art. „Abaddon" in: RE², Bd. I, S. 5. [29
„ „Adrammelech" „ „ „ S. 150 f. [30
„ „Anammelech" „ „ „ S. 368 f. [31
„ „Apharsäer" „ „ „ S. 477. [32
„ „Apharsatechäer" „ „ „ S. 477. [33
„ „Archewäer" „ „ „ S. 613. [34

1877 Art. „Arkiter" in: RE², Bd. I, S. 645 f. [35
„ „Asima" „ „ „ S. 709. [36
„ „Asmodi" „ „ „ S. 711 f. [37
„ „Astarte und Aschera" „ „ „ S. 719—725. [38
„ „Atargatis" „ „ „ S. 736—740. [39

Rezensionen.

Curtiss, S. I., jr., The name Machabee. 42 S. u. 1 Tafel. Leipzig, Hinrichs 1876 in: JDTh, Bd. 22, S. 141—143. [40

v. Gutschmid, A., Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Die Assyriologie in Deutschland. XXVI, 158 S. Leipzig, Teubner 1876 in: JDTh, Bd. 22, S. 313—318. [41

Kaulen, F., Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. 1. Hälfte (A. u. d. T.: Theologische Bibliothek IX). VI, 152 S. Freiburg i. Br., Herder 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 13—16. [42

Murphy, J. G., A critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms, with a new translation. X, 694 S. Andover, Draper 1875 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 17 f. [43

Heibert, H., Vom Paradies bis zum Schilfmeer. Parallelen zwischen biblischen und außerbiblischen Berichten. VII, 127 S. Gera, Griesbach 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 31. [44

Lange, J. P., Die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi. Theologisch-homiletisch bearbeitet. [Theol.-hom. Bibelwerk. A. T., 20. Teil]. XXVII, 155 S. Bielefeld, Velhagen & Klasing 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 193—195. [45

Nestle, E., Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. VIII, 215 S. Haarlem, de Erven F. Bohn. Leipzig, Harrassowitz 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 254—259. [46

Scholz, A., Die Keilschrift-Urkunden und die Genesis. 91 S. Würzburg, Wörl 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 281. [47

Le Hir, Les trois grands prophètes Isaie, Jérémie, Ezéchiel, analyses et commentaires. Avec traduction de l'hébreu en français des parties principales. Publiés par Grandvaux. IV, XXVI, 403 S. Paris, Poussielgue frères 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 281—283. [48

Bibliotheca Orientalis 1876. Zusammengestellt von Karl Friederici. 86 S. London, Trübner & Co. Leipzig, Otto Schulze in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 313 f. [49

Lüken, H., Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechts, oder die mosaische Schöpfungsgeschichte, erläutert und bestätigt durch die Sagen der Völker und der Naturwissenschaft. VIII, 156 S. Freiburg i. Br., Herder 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 314—316. [50

Guthe, H., De foederis notione Jeremiana. IV, 67 S. Leipzig, Hinrichs 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 345—349. [51

Fürst, J., Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 3. verb. u. verm. Aufl., bearb. von Dr. Vict. Ryssel. 2 Bde. XLVIII, 806 u. 667 S. Leipzig, Tauchnitz 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 377—379. [52

1877 Maspero's, G., Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum. Nach der 2. Aufl. des Originals übers. von Dr. Rich. Pietschmann, mit einem Vorwort von Prof. G. Ebers, vollst. Reg. u. 1 lith. Karte. XI, 644 S. Leipzig, Engelmann 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 409—413 [53

Boegner, A., La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament. 136 S. Strasbourg, Imprimerie de J. H. Ed. Heitz 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 413—415. [54

Tiele, C. P., De Vrucht de Assyriologie voor de vergelijkende Geschiedenis der Godsdiensten. 44 S. Amsterdam, P. W. van Kempen & Zn 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 684. [55

Kaempf, S. J., Das Hohelied, aus dem hebräischen Originaltext ins Deutsche übertragen, wie auch sprachlich und sachlich erläutert und mit einer umfassenden Einleitung versehen. XLVI, 214 S. Prag, Mercy 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 684—686. [56

1878 Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft II. VIII, 286 S. Leipzig, Fr. W. Grunow. [57

I. Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament . . . . . S. 1—142.

II. Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern . . . . S. 143—269.

Art. „Baal und Bel" in: RE², Bd. II, S. 27—38. [58

„ „Beelzebub" „ „ „ S. 209—211. [59

„ „Belial" „ „ „ S. 238 f. [60

„ „Dagon" „ „ Bd. III, S. 460—463. [61

„ „Dodanim" „ „ „ S. 634 f. [62

„ „Drache zu Babel" „ „ „ S. 686 f. [63

Rezensionen.

Riehm, E. C. A., Der Begriff der Sühne im Alten Testament. 88 S. Gotha, F. A. Perthes 1877 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 1—4. [64

Scholz, P., Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern. Mit 5 Steintafeln. X, 482 S. Regensburg, Manz 1877 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 25—28. [65

Spol, E., Dictionnaire de la Bible ou Explication de tous les noms propres historiques et géographiques de l'ancien et du nouveau testament. 228 S. Paris, Gaume & Co. 1877 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 201 f. [66

Hoffmann, D., Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze. 1. Heft. 92 S. Berlin, Driesner 1878 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 202 f. [67

Rohling, A., Das Buch des Propheten Daniel. Übersetzt und erklärt. VII, 372 S. Mainz, Kirchheim 1876 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 331 f. [68

Nowack, W., Die assyrisch-babylonischen Keil-Inschriften und das Alte Testament. 25 S. Berlin, Mayer & Müller 1878 und [69

Tiele, P., Die Assyriologie und ihre Ergebnisse für die vergleichende Religionsgeschichte. Aus dem Holländischen von K. Friederici. 24 S. Leipzig, Otto Schulze 1878 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 391 f. [70

1878 Schäfer, B., Die religiösen Altertümer der Bibel. Mit 1 Fig.-Taf. X, 208 S. Münster, Theissing 1878 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 409 f. [71

Sillem, C. H. W, Das alte Testament im Lichte der assyrischen Forschungen und ihrer Ergebnisse. I. Die Genesis. 39 S. Leipzig, Otto Schulze 1877 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 483. [72

Renan, E., Mélanges d'histoire et de voyages. XIV, 530 S. Paris, Calmann Lévy 1878 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 577—579. [73

1879 Art. „Edom (Esau), Edomiter; Idumäa, Idumäer" in: RE², Bd. IV, S. 38—44. [74

„ „Gad (Gottheit)" „ „ „ S. 722 f. [75

„ „Hadad" „ „ Bd. V, S. 491 f. [76

„ „Hadadeser" „ „ „ S. 492. [77

„ „Hadad-Rimmon" „ „ „ S. 492—494. [78

„ „Hadoram" „ „ „ S. 499 f. [79

„ „Hadrach" „ „ „ S. 500 f. [80

„ „Haine, heilige, bei den Hebräern" „ „ „ S. 550—552. [81

„ „Hasael" „ „ „ S. 630 f. [82

Rezensionen.

Kleinert, P., Abriß der Einleitung zum Alten Testament in Tabellenform. An Stelle der 3. Aufl. von Hertwig's Einleitungstabellen neu bearbeitet. VIII, 115 S. Berlin, G. W. F. Müller 1878 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 177—180. [83

Hecker, W., Die Israeliten und der Monotheismus. Aus dem Holländischen übersetzt. 66 S. Leipzig, Otto Schulze 1879 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 321—323. [84

Curtiss, S. I., jr., The Levitical Priests. A contribution to the criticism of the Pentateuch. With a preface by Franz Delitzsch, XXIX, 254 S. Edinburgh, Clark 1877 und [85

Curtiss, S. I., jr., De Aaronitici sacerdotii atque Thorae elohisticae origine. III, 40 S. Leipzig, Hinrichs 1878 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 345—348. [86

Schrader, Eb., Keilinschriften und Geschichtsforschung. Ein Beitrag zur monumentalen Geographie, Geschichte und Chronologie der Assyrer. Mit einer Karte. VIII, 555 S. Gießen, Ricker 1878 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 369—372. [87

Lenormant, F., Die Geheimwissenschaften Asiens. Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer. Autor. deutsche Ausgabe. XI, 571 S. Jena, Costenoble 1878 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 417 f. [88

Bruston, Ch., L'idée de l'immortalité de l'âme chez les Phéniciens et chez les Hébreux (in: Fac. de Théol. prot. de Montauban. Séance publ. de rentrée le 16 Nov. 1878. Montauban, Typ. Macabiau-Vidallet 1878, S. 7—39; auch in: Revue théol. Janv. 1879, S. 199—231) in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 418 f. [89

Schultz, Herm., Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe. 2. Aufl. XII, 838 S. Frankfurt a. M., Heyder & Zimmer 1878 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 465—470. [90

Heilprin, M., The historical poetry of the ancient Hebrews, translated and critically examined. Vol. I. 243 S. New York, Appleton & Co. 1879 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 586 f. [91

1880 Art. „Höhendienst der Hebräer" in: RE², Bd. VI, S. 181—193. [92
„ „Kalb, goldenes. Kälberdienst" „ „ „ S. 395—400. [93
„ „Kemosch" „ „ „ S. 636—639. [94

Rezensionen.

Lefèvre, A., Religions et mythologies comparées. 2. ed. XX, 365 S. Paris, Leroux 1878 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 1 f. [95

Müller, J., Die außerbiblischen Religionen dargestellt für höhere Lehranstalten und gebildete Leser. IV, 140 S. Aarau, Christen 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 2 f. [96

Merx, A., Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren. Nebst dem äthiopischen Text des Joel, bearbeitet von Prof. Dr. A. Dillmann. VIII, 458 S. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 54—58. [97

Littré, E., Comment dans deux situations historiques les Sémites entrèrent en compétition avec les Aryens pour l'hégémonie du monde et comment ils y faillirent. (Tiré de la Revue de la „Philosophie positive".) 52 S. Leipzig, Otto Schulze 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 85 f. [98

Roskoff, G., Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. XIV, 179 S. Leipzig, Brockhaus 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 153 f. [99

Schaefer, A., Die biblische Chronologie vom Auszuge aus Ägypten bis zum Beginne des babylonischen Exils mit Berücksichtigung der Resultate der Ägyptologie und Assyriologie. VIII, 141 S. Münster, Russell 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp, 180 f. [100

Rohling, A., Das Salomonische Spruchbuch. Übersetzt und erklärt. XLIII, 416 S. Mainz, Kirchheim 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 277 f. [101

Hitzig's, F., Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des alten Testaments. Hrsg. von Pfr. Prof. Lic. J. J. Kneucker. Mit dem Bilde Hitzig's und einer Lebens- und Charakterskizze. XIV, 64 und 224 S. Karlsruhe, Reuther 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 321—326. [102

Tiele's, C. P., Kompendium der Religionsgeschichte. Ein Handbuch zur Orientierung und zum Selbststudium, übersetzt und hrsg. von Lic. Dr. F. W. T. Weber. XI, 299 S. Berlin, Schleiermacher 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 377—380. [103

Sabatier, A., Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit und [104

Berger, Ph., L'ange d'Astarté. Étude sur la seconde inscription d'Oum-el-Awamid. (Gratulationsschrift der protestantischen Theologen-Fakultät zu Paris für Herrn Prof. Ed. Reuß in Straßburg.) 55 S. Paris, Fischbacher 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 380—385. [105

Revue de l'histoire des religions, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes avec le concours de MM. A. Barth, A. Bouché-Leclercq, P. Decharme etc. 1. année, Tome 1. 6 nrs. nr. 1. 160 S. m. 1 Taf. Paris, Leroux 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 401—404. [106

Lenormant, F., Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux. De la création de l'homme au déluge. XXII, 630 S. Paris, Maisonneuve & Co. 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 427—429. [107

Müller, F. Max, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. XVI, 439 S. Straßburg, Trübner 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 452—454. [108

1880 Wurm, P., Der Buddhismus oder der vorchristliche Versuch einer erlösenden Universalreligion. 50 S. Gütersloh, Bertelsmann 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 473f. [109

Murray, Th. Ch., Lectures on the origin and growth of the Psalms. VIII, 319 S. New York, Scribner's Sons 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 629f. [110

1881 Art. „Male, Malzeichen bei den Hebräern" in: RE², Bd. IX, S. 174—177. [111

„ „Meni" „ „ „ S. 544. [112

„ „Merodach" „ „ „ S. 610f. [113

„ „Merodach-Baladan" „ „ „ S. 611f. [114

Rezensionen.

De Jong, P., Over de met ab, ach enz. zamengestelde Hebreeuwsche Eigennamen. (Overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 2de Reeks, Deel X.) 15 S. Amsterdam, J. Müller 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 1—3. [115

De Visser, J. Th., De Daemonologie van het Oude Testament. Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheit. X, 177 S. Utrecht, Blanche & Co. 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 26—28. [116

Heilprin, M., The historical poetry of the ancient Hebrews, translated and critically examined. Vol. II. 213 S. New York, Appleton & Co. 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 74. [117

Sayous, Ed., Jésus Christ d'après Mahomet ou les notions et les doctrines Musulmanes sur le Christianisme. 92 S. Leipzig, Otto Schulze 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 76f. [118

Wiedemann, A., Geschichte Ägyptens von Psametich I. bis auf Alexander den Großen, nebst einer eingehenden Kritik der Quellen zur ägyptischen Geschichte. VIII, 312 S. Leipzig, Barth 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 123—125. [119

Schmidt, Eug. v., Die Philosophie der Mythologie und Max Müller. III, 108 S. Berlin, C. Duncker 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 145—148. [120

The Hebrew Migration from Egypt. XI, 440 S. mit 1 lith. Karte. London, Trübner & Co. 1879 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 153—155. [121

Nöldeke, Th., Über den Gottesnamen El (אֵל). Auszug aus dem Monatsbericht der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 14 Okt. 1880, S. 760—776 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 177—179. [122

Reville, A., Prolégomènes de l'Histoire des Religions. III, 319 S. Paris, Fischbacher 1881 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 225—228. [123

Bastian, A., Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie. XIII, 304 S. Leipzig, Brockhaus 1881 in: ThLZ, 6 Jahrg., Sp. 249f. [124

Musée Guimet. Catalogue des objects exposés précédé d'un aperçu des religions de l'Inde, de la Chine et du Japon. 6, 112 S. mit 3 Tafeln. Lyon, Imprimerie Pitrat aîné 1880 und [125

Annales du Musée Guimet. Tome premier. 386 S. mit 9 Tafeln. Paris, Leroux 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 297—300. [126

1882 Art. „Moloch" in: RE², Bd. X, S. 168—178. [127

„ „Mond bei den Hebräern" „ „ „ S. 213—217. [128

1882 Art. „Nebo“ in: RE², Bd. X, S. 460—463. [129
„ „Nergal“ „ „ „ S. 476—478. [130
„ „Nibchaz“ „ „ „ S. 529f. [131
„ „Nisroch“ „ „ „ S. 604f. [132

Rezensionen.

Horst, L., Leviticus XVII—XXVI und Hesekiel. Ein Beitrag zur Pentateuch-Kritik. 97 S. Colmar, Barth 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 193—195. [133

Trumpp, E., Die Religion der Sikhs. Nach den Quellen dargestellt. IV, 124 S. Leipzig, Otto Schulze 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 217f. [134

Krummel, L., Die Religion der Arier nach den indischen Vedas. (Sammlung von Vorträgen, hrsg. von W. Frommel und F. Pfaff. 6. Bd., 5. u. 6. Heft.) 51 S. Heidelberg, Winter 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 265f. [135

Annales du Musée Guimet. Tome II. 577 S. Lyon, Imprimerie Pitrat aîné 1881. Tome III. XXXVIII, 292 S. mit Tafeln. Paris, Leroux 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 289f. [136

Kautzsch, E., Über die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch. 59 S. Tübingen, Fues 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 290—292. [137

Kaulen, F., Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. 2. Hälfte. 1. Abteilung: Besondere Einleitung in das Alte Testament. (A. u. d. T.: Theologische Bibliothek XX.) S. 153—370. Freiburg i. Br., Herder 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 313—315. [138

Renouf, Le P., Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion, erläutert an der Religion der alten Ägypter. Autoris. Übersetzung. VII, 240 S. Leipzig, Hinrichs 1882 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 337—339. [139

Steude, E. G., Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung. 107 S. Leipzig, J. Naumann 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 340f. [140

Lippert, J., Die Religionen der europäischen Kulturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge. XVI, 496 S. Berlin, Th. Hofmann 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 385—387. [141

Bruston, Ch., Histoire critique de la Littérature Prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaie. VIII, 272 S. Paris, Fischbacher 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 387f. [142

Vernes, M., Mélanges de critique religieux. XV, 348 S. Paris, Fischbacher 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 409—412. [143

1883 Art. „Rimmon“ in: RE², Bd. XII, S. 797—799. [144

Rezensionen.

Reuß, E., Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments. XV, 743 S. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn 1881 in: ThStKr, 56. Jahrg., S. 818—848. [145

Kaulen, Fr., Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen. 2. Aufl. Mit 49 Illustr., einer Inschrifttafel und 2 Karten. VIII, 223 S. Freiburg i. Br., Herder 1882 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 246. [146

1883 Orelli, C. v., Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. VI, 538 S. Wien, Faesch 1882 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 265—269. [147

Milloué, L. de, Le Bouddhisme, son histoire, ses dogmes, son extension et son influence sur les peuples chez lesquels il s'est répandu. Société d'Anthropologie de Lyon, Conférence publique. 23 S. Lyon, Imprimerie R. Storck 1882 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 289. [148

Davids, T. W. Rh., Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by some points in the history of Indian Buddhism. Hibbert Lectures. VII, 262 S. London, Williams & Norgate 1881 und [149

Kuenen, A., National religions and universal religions. Hibbert Lectures. 350 S. London, Williams & Norgate 1882 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 313—318. [150

Annales du Musée Guimet. Tome IV. 315 S. mit Tafeln. Paris, Leroux 1882 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 337—339. [151

Gunning, J. H., JHz., De Goddelijke Vergelding hoofdzakelijk volgens Exodus XX, 5. 6 en Ezechiël XVIII, 20. XV, 171 S. Utrecht, Stoom Boek-en Steendrukkerij „de Industrie" J. van Druten 1881 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 361—363. [152

Fenton, J., Early hebrew life: A study in sociology. XXIV, 102 S. London, Trübner & Co. 1880 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 387f. [153

1884 Art. „Sanchuniathon" in: RE², Bd. XIII, S. 364—372. [154
„ „Saturn" „ „ „ S. 405—409. [155
„ „Sonne bei den Hebräern" „ „ Bd. XIV, S. 423—427. [156

1885 Der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft in: Vorträge, gehalten auf der Theol. Conf. zu Gießen am 12. Juni 1884. VI, 60 S. Gießen, J. Ricker. S. 35—60. [157

Art. „Sukkoth Benoth" in: RE², Bd. XV, S. 60f. [158

Entgegnung auf die Rezension von Prof. Stade Sp 16 in: ThLZ, 10. Jahrg., Sp. 76f. [159

1888 Zur Erklärung des Buches Jesaja c. 15. 16 in: ThStKr, 61. Jahrg., S. 509—521. [160

1889 Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums. XVI, 312 S. Leipzig, S. Hirzel. [161

1890 The late Prof. Delitzsch in: The Expositor. London. Fourth Series, Vol. I, S. 465—472. [162

Rezension.

Delitzsch, Franz, Iris. Farbenstudien und Blumenstücke. 176 S. Leipzig, Dörfling & Franke 1888 in: ThLZ, 15. Jahrg., Sp. 161—166. [163

1893 Die alttestamentliche Spruchdichtung. Rede, gehalten beim Antritt des Rektorats der Univ. Marburg am 15. Okt. 1893. 24 S. Leipzig, S. Hirzel. [164

1894 Berichtigung. Zu der Besprechung meiner Rede: „Die alttestl. Spruchdichtung“ Sp. 237 f. in: ThLZ, 19. Jahrg., Sp. 333. [165

1895 August Dillmann in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung. München 1895, Nr. 123, S. 1—3; Nr. 124, S. 1—4; Nr. 125, S. 3—5. [166
Separat gedruckt unter dem Titel:
August Dillmann. 30 S. Leipzig, S. Hirzel. [167
August Dillmann in: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London, S. 448—452. [168

1896 Art. „Abaddon“ in: RE3, Bd. I, S. 14. [169
„ „Adrammelech“ „ „ „ S. 186 f. [170
„ „Alvar von Corduba“* „ „ „ S. 426—428. [171
„ „Anammelech“* „ „ „ S. 487 f. [172
„ „Apharsäer“ „ „ „ S. 609. [173
„ „Apharsatechäer“* „ „ „ S. 609—611. [174
„ „Archewäer“ „ „ „ S. 782 f. [175

1897 Art. „Arkiter“ in: RE3, Bd. II, S. 55 f. [176
„ „Asima“ „ „ „ S. 133. [177
„ „Asmodi“ „ „ „ S. 142 f. [178
„ „Astarte u. Aschera“* „ „ „ S. 147—161. [179
„ „Atargatis“* „ „ „ S. 171—177. [180
„ „Baal u. Bel“* „ „ „ S. 323—340. [181
„ „Beelzebub“* „ „ „ S. 514—516. [182
„ „Belial“ „ „ „ S. 548 f. [183
The original meaning of ‚Belial‘ in: The Expository Times. Edinburgh. Vol. IX, S. 40—45. [184

Rezension.

Tiele, C. P., Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Großen. Deutsche autoris. Ausgabe von G. Gehrich. 1. Bd., 2. Hälfte: Geschichte der Religion in Vorderasien. Bibliographische Anmerkungen. XX, S 217—446. Gotha, F. A. Perthes 1896 in: ThLZ, 22. Jahrg., Sp. 289—295. [185

1898 Art. „Dagon“ in: RE3, Bd. IV, S. 424—427. [186
„ „Dillmann“ „ „ „ S. 662—666. [187
„ „Dodanim“* „ „ „ S. 711—713. [188
„ „Drache zu Babel“ „ „ Bd. V, S. 3—12. [189

Zu den hier und im Folgenden mit * versehenen Artikeln finden sich Berichtigungen und Ergänzungen in Bd. 23 u. 24 „Ergänzungen und Nachträge“ 1913.

1898 Art. „Edom"* in: RE³, Bd. V, S. 162—170. [190
„ „Eulogius von Corduba"* „ „ „ S. 594—597. [191

Rezension.

Wildeboer, G., Die Sprüche. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament. Hrsg. von K. Marti. XV. Abteilg.) XXIV, 95 S. Freiburg i. Br., Mohr 1897 in: ThLZ, 23. Jahrg., Sp 186—190. [192

1899 Art. „Feldgeister, Feldteufel (Dämonen im Alten Testament)"* in: RE³, Bd. VI, S. 1—23. [193
„ „Gad" „ „ „ S. 328—336. [194
„ „Hadad" „ „ Bd. VII, S. 283—286. [195
„ „Hadadeser" „ „ „ S. 286f. [196
„ „Hadad-Rimmon" „ „ „ S. 287—295. [197
„ „Hadoram" „ „ „ S. 299f. [198
„ „Hadrach" „ „ „ S. 300f. [199
„ „Haine, heilige, bei den Hebräern" „ „ „ S. 348—351. [200
„ „Hasael" „ „ „ S. 452f. [201

Rezensionen.

Nowack, W., Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt. (Handkommentar zum Alten Testament, hrsg. von W. Nowack, III. Abt., Die prophetischen Bücher, 4. Bd.) IV, 412 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1897 in: ThLZ, 24. Jahrg., Sp. 100—106. [202

Lury, J., Geschichte der Edomiter im biblischen Zeitalter. 67 S. Diss. Bern. Bern, Druck von Wechselmann 1897 in: ThLZ, 24. Jahrg., Sp. 132—135. [203

Hoonacker, A. van, Le Sacerdoce Lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux. X, 465 S. Louvain, J. B. Istas 1899 in: ThLZ, 24. Jahrg., Sp. 359—363. [204

Frey, J, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. VIII, 244 S. Leipzig, Deichert 1898 in: ThLZ, 24. Jahrg., Sp. 530—533. [205

Köberle, J., Die Tempelsänger im Alten Testament. Ein Versuch zur israelitischen und jüdischen Kultusgeschichte. VIII, 205 S. Erlangen, F. Junge 1899 in: ThLZ, 24. Jahrg., Sp. 676—678. [206

1900 Art. „Höhendienst der Hebräer" in: RE³, Bd. VIII, S. 177—195. [207

Rezension.

Smit, G, De Profetie van Habakuk. Proefschrift. VI, 114 S. Utrecht, A. J. v. Huffel 1900 in: ThLZ, 25. Jahrg., Sp. 292 f. [208

1901 Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes. XVIII, 824 S. Leipzig, S. Hirzel. [209

Art. „Kalb, goldenes. Kälberdienst"* in: RE³, Bd. IX, S. 704—713. [210
„ „Kemosch" „ „ Bd. X, S. 243—246. [211

1902 Art. „Priests and Levites" in: A Dictionary of the Bible, ed. by James Hastings. Edinburgh, Clark. Bd. IV, Sp. 67—97. [212

1903 Art. „Malsteine bei den alten Hebräern (Mazzeben)"* in: RE³, Bd. XII, S. 130—146. [213
Art. „Malzeichen am Körper (Haarverschneiden, Selbstverwundungen, Stigmata) bei den alten Hebräern" in: RE³, Bd. XII, S. 146—153. [214
Art. „Meni" „ „ S. 575—577. [215
„ „Moloch"* „ Bd. XIII, S. 269—303. [216
„ „Mond bei den Hebräern" „ „ S. 337—349. [217
„ „Nanaia" „ „ S. 631—645. [218
Das Vorwort S. V—XII in Curtiss, S. I., Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Deutsche Ausgabe. XXX, 378 S., 2 Karten. Leipzig, J. C. Hinrichs. [219

Rezension.

Lagrange, M. J., Études sur les Religions Sémitiques. XII. 430 S. Paris, Lecoffre 1903 in ZDMG, Bd. 57, S. 812—837. [220

1904 Art. „Nibchaz" in: RE³, Bd. XIV, S. 8 f. [221
„ „Nisroch"* „ „ S. 120—125. [222
Die alttestamentliche Bezeichnung der Götzen mit gillûlîm in: ZDMG, Bd. 58, S. 395—425. [223

1905 Art. „Remphan, Gott (Saturn)" in: RE³, Bd. XVI, S. 636—649. [224
Der phönizische Gott Esmun in: ZDMG, Bd. 59, S. 459—522. [225

1906 Art. „Rimmon" in: RE³, Bd. XVII, S. 3—13. [226
„ „Sanchuniathon" „ „ S. 452—470. [227
„ „Schlange, eherne" „ „ S. 580—586. [228
„ „Sonne bei den Hebräern" „ Bd. XVIII, S. 489—521. [229
Esmun-Asklepios in: Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Carl Bezold. 2 Bde. XII, 1187 S. Gießen, Töpelmann. Bd. II, S. 729—755. [230
Zu „Esmun" diese Zeitschrift Bd. 59, S. 459 ff. in: ZDMG, Bd. 60, S. 245. [231

Rezensionen.

Vellay, Ch., Le Culte et les Fêtes d'Adônis-Thammouz dans l'Orient antique. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. Tome XVI.) XI. 304 S. Paris, Leroux 1904 in: ThLZ, 31. Jahrg., Sp. 193—195. [232
Dussaud, R., Notes de Mythologie Syrienne. I et II—IX et Index p. 1—66 et 67—189 av. fig. Paris, Leroux 1903. 1905 in: ThLZ, 31. Jahrg., Sp. 294—296. [233

1906 Zapletal, V., O. P., Der biblische Samson. 80 S. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung 1906 in: ThLZ, 31. Jahrg., Sp. 478—481. [234

Küchler, Fr., Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit. XII, 57 S. Tübingen, Mohr 1906 in: ThLZ, 31. Jahrg., Sp. 499—501. [235

Baentsch, B., Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. XII, 120 S. Tübingen, Mohr 1906 in: ThLZ, 31. Jahrg., Sp. 593—596. [236

1907 Art. „Sukkot Benot" in: RE³, Bd. XIX, S. 154 f. [237

„ „Tammuz"* „ „ S. 334—377. [238

„ „Tartak" „ „ S. 380 f. [239

„ „Teraphim" „ „ S. 514—518. [240

Der karthagische Iolaos in: Philotesia. Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht von . . . III, 415 S. Berlin, Trowitzsch & Sohn. S. 291—314. [241

Rezension.

Frazer, J. G., Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion. XVI, 339 S. London, Macmillan & Co. 1906 in: ThLZ, 32. Jahrg., Sp. 97—100. [242

1908 Rezensionen.

Pognon, H., Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la Région de Mossoul. II, II, 228 S. u. 42 Taf. Paris, Lecoffre 1907 in: ThLZ, 33. Jahrg., Sp. 577—581. [243

Eiselen, Fr. C., Sidon. A Study in oriental History. (Columbia University Oriental Studies. Vol. IV.) VII, 172 S. New York, The Columbia University Press 1907 in: ThLZ, 33. Jahrg., Sp. 691—693. [244

1910 Rezension.

Schneider, Herm., Kultur und Denken der Babylonier und Juden. (Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 2. Bd.) XVI, 665 S. Leipzig, Hinrichs 1910 in: ThLZ, 35. Jahrg., Sp. 645—649. [245

1911 Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter. XX, 575, 10 Tafeln. Leipzig, Hinrichs. [246

Zu „Esmun" ZDMG 59, S. 471 f. in: ZDMG, Bd. 65, S. 567—569. [247

Esmun in: ThLZ, 36. Jahrg., Sp. 605. [248

Rezensionen.

Thompson, R. Campbell, Semitic Magic, its origins and development. LXVIII, 286 S. London, Luzac & Co. 1908 in: ThLZ, 36. Jahrg., Sp. 324 f. [249

Böhl, Frz., Kanaanäer und Hebräer. (Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. Hrsg. von Rud. Kittel. 9. Heft) VIII, 118 S. Leipzig, Hinrichs 1911 in: ThLZ, 36. Jahrg., Sp. 737—739. [250

1912 Die alttestamentliche Wissenschaft und die Religionsgeschichte. Rede, zum Antritt des Rektorats der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin gehalten in der Aula am 15. Oktober 1912. 23 S. Berlin, Univ.-Buchdr. von Gustav Schade (Otto Francke). [251

Tammūz bei den Ḥarranern in: ZDMG, Bd. 66, S. 171—188. [252

Die alttestamentliche Religion und die Armen (Vortrag, gehalten im Theologischen Studentenverein zu Berlin) in: Preußische Jahrbücher, Bd. 149, S. 193—231. [253

Rezensionen.

Koldewey, R., Die Tempel von Babylon und Borsippa nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellschaft. (Ausgrabgn. der D. O.-G. in Babylon. I; 15. Wiss. Veröffentlichg. der D. O.-G.) V, 76 S. Leipzig, Hinrichs 1911 in: ThLZ, 37. Jahrg., Sp. 1—3. [254

Schiffer, jun., Die Aramäer. Historisch-geographische Untersuchungen. XII, 207 S. m. 1 Karte. Leipzig, Hinrichs 1911 in: ThLZ, 37. Jahrg., Sp. 66—68. [255

Gemoll, M., Die Indogermanen im Alten Orient. Mythologisch-historische Funde und Fragen. VIII, 124 S. Leipzig, Hinrichs 1911 in: ThLZ, 37. Jahrg., Sp. 130—133. [256

1913 Die Herkunft der Formel ‚Jahwes Angesicht sehen' in: Geschichte des Theologischen Studenten-Vereins zu Berlin von 1888—1913. 112 S. Buchdruckerei der Schreiberhau-Diesdorfer Rettungsanstalten. S. 61—72. [257

Nationalismus und Universalismus. Rede, zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelms III. in der Aula der Universität am 3. Aug. 1913 gehalten. 25 S. Berlin, Druck der Norddeutschen Buchdruckerei. (Auch in: Preußische Jahrbücher, Bd 153, S. 385—399.) [258

Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer in ARW, Bd. 16, S. 389—422. [259

Conrad von Orelli nach seinen Arbeiten auf alttestamentlichem Gebiet. Jugenderinnerungen in: Zum Andenken an D. Conrad von Orelli. 89 S. Basel, Helbing & Lichtenhahn. S. 63—83. [260

Rezension.

Volz, P., Das Neujahrsfest Jahves (Laubhüttenfest). (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 67.) 61 S. Tübingen, Mohr 1912 in: ThLZ, 38. Jahrg., Sp. 5—7. [261

1914 Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion in ihrer universalen Bedeutung. Zwei akademische Reden. 50 S. Berlin, G. Stilke. (Enthält die beiden akad. Reden von 1912 u. 1913) [262

1914 Adonis in der Unterwelt in: Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. XV, 271 S. Leipzig, Hinrichs. S. 13—27. [263

Wally von Meier. Ein Gedächtniswort in: Deutsche Rundschau, 40. Jahrg., Bd. 158, S. 442—451. [264

Zur Geschichte des Monotheismus bei semitischen Völkern in: DLZ, 35. Jahrg., Sp. 5—13. (Besprechung von Hehn, J., Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte. XII, 436 S. Leipzig, Hinrichs 1913.) [265

Rezension.

Macalister, R. A., The Philistines, their History and Civilization. 136 S. London, Milford 1913 in: ThLZ, 39. Jahrg., Sp. 226—228. [266

1915 Alttestamentliches ḥajjīm „Leben" in der Bedeutung von „Glück" in: Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern, in deren Namen herausgegeben von Gotthold Weil. VIII, 463 S., 4 Tafeln. Berlin, Georg Reimer. S. 143—161. [267

‚Gott schauen' in der alttestamentlichen Religion in: ARW, Bd. 18, S. 173—239. [268

Rezensionen.

Frazer, J. G., The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. 3. ed., part IV, 2 vols. (Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion.) XVII, 317 u. X, 321 S. London, Macmillan & Co. 1914 in: ThLZ, 40. Jahrg., Sp. 73—75. [269

Doergens, H., Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion. XII, 103 S. Paderborn, Schöningh 1915 in: DLZ, 36. Jahrg., Sp. 2475—2477. [270

1916 Adonis in: ZDMG, Bd. 70, S. 423—446. [271

1917 Der jüdische Heiligkeitsbegriff in: DLZ, 38. Jahrg., Sp. 331—334. (Besprechung von Friedrichsen, A., Hagios-Qadoš. Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen zur christlichen Begriffsgeschichte [Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse 1916, Nr. 3] 4 u. 74 S. Christiania, in Kommission bei Jacob Dybwad 1916.) [272

Babette Gräfin von Kalckreuth. Ein Charakterbild aus der Berliner Gesellschaft in: Deutsche Revue, 42. Jahrg., S. 156—171. [273

Das Bilderverbot im Heidelberger Katechismus.

Von

Johannes Bauer.

I.

Im Heidelberger Katechismus sind dem Bilderverbot drei Fragen gewidmet, die Fragen 96—98. Sie lauten nach dem gleichzeitigen lateinischen Text, der bestimmter und klarer ist als der deutsche:

96. Quid postulat secundum praeceptum? Ne deum ulla imagine aut figura exprimamus („Gott in keinen Weg verbilden"), neve ulla ratione eum colamus, quam qua se in verbo suo coli praecepit.

97. An nullae ergo prorsus fingendae sunt imagines aut simulacra? Deus nec effingi ulla ratione debet nec potest, creaturas autem, etsi exprimere quidem licet, vetat tamen deus eorum imagines fingi aut haberi, quo vel ipsas vel deum per ipsas colamus aut honoremus.

98. An non autem in templis imagines tolerari possunt, quae pro libris sint imperitae multitudini? Minime: neque enim decet nos sapientiores esse deo, qui ecclesiam suam („seine Christenheit") non mutis simulacris sed viva praedicatione verbi sui vult erudiri.[1]

---

1) Genauere literarische Nachweise für die folgenden Ausführungen können hier nicht gegeben, vielmehr nur einige der wichtigsten allgemeineren Werke genannt werden: J. GEFFCKEN, Über die verschiedene Eintheilung des Decalogus, und den Einfluß derselben auf den Cultus, 1838; F. COHRS, Die ev. Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, 5 B., 1900 ff.; J. M. REU, Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts, 1904 ff., bisher 4 Bände; A. LANG, Der Heidelberger Katechismus, 1907; A. LANG, Der Heidelberger Katechismus, 1915; O. ALBRECHT, Luthers Katechismen, 1915; F. COHRS, Supplementa Melanchthoniana V, 1, 1915; P. LEHFELDT, Luthers Verhältnis zu Kunst und Künstlern, 1892; H. ROTT, Kirchen- und Bildersturm bei der Einführung der Reformation in der Pfalz, N. Archiv f. d. Geschichte d. Stadt Heidelberg, 1903.

Da der Katechismus den Dekalog in den dritten Hauptteil „Von der Dankbarkeit“ einordnet und ihn als Norm der christlichen Sittlichkeit betrachtet, Fr. 86, 90—92, so sollten folgende Anschauungen über das Verhältnis von Bild und Religion, von Kunst und Kultus im Jugendunterricht gelehrt und im Gemeindeleben der pfälzisch-evangelischen Kirche praktisch angewendet werden:

1. Im Gegensatz zu der im mittelalterlichen Beichtinstitut nahezu allgemein üblichen verkürzten Form ist der Dekalog nach dem Wortlaut von Ex 20 bzw. Dtn 5 aufgenommen, und das Bilderverbot, wenn auch Frage 95 eine Verbindung mit dem ersten Gebot herstellt, doch von diesem losgelöst und als eigenes Gebot gezählt: es erhält also als fester Bestandteil des Dekalogs eine besondere Bedeutung.

2. Jeder Bilderkult, in mittelbarer oder unmittelbarer Form, wird verworfen, Frage 97. Daraus würde noch nicht ein Bilderverbot folgen: nicht bildliche Darstellungen der Kreaturen überhaupt sind abgewiesen, sondern nur ihre religiöse Verehrung. Doch tritt eine Einwirkung auf die Kunst, auf Kunstfreunde und Künstler, insofern ein, als das Bestellen, Stiften und Verfertigen von Kunstwerken zum Zweck religiöser Verehrung ausgeschlossen sein soll. Zweifellos mußte dies einen Rückgang der Kunst hervorrufen. Auch waren bestimmte Stoffe so eng mit der Verehrung verknüpft, daß mit dieser auch das Interesse an jenen verschwand, z. B. bei den Mariendarstellungen — man denke an die damals besonders hochgeschätzte Gruppe der schmerzenreichen Mutter Gottes (Vesperbild „Pietà“) — und bei den meisten Heiligenbildern.

3. Eine weitere Einschränkung des mittelalterlichen Bilderkreises bringt Frage 96: Gott selbst kann und darf niemals Gegenstand der bildenden Kunst sein. Eine Reihe von alttestamentlichen Scenen, vor allem die Schöpfungsgeschichte, ferner die Dreieinigkeitsbilder in ihren verschiedenen Formen fielen damit ganz weg; andere, wie die Verkündigung, die Taufe Jesu, die Visionsbilder bedurften einer Änderung. Man denke z. B. an manche Holzschnitte und Kupferstiche Dürers, auf denen die Gestalt Gott-Vaters, wenn auch in Halbfigur, angebracht ist. Ob sich das Verbot aber auf die Christusdarstellung erstreckt wie z. B. bei Bullinger 1559, ist nicht gesagt, aber eben darum auch nicht anzunehmen. „Deus nulla ratione effingi debet“ — dies gilt also ohne Ausnahme, für die Malerei, die Plastik, die Buchillustration.

Gründe für die Forderung sind nicht angegeben, außer durch die Bibelsprüche, die jedoch in den ersten deutschen Ausgaben nicht aus-

geschrieben, sondern nur nach dem Kapitel ohne Versangabe zitiert sind und daher für den einfachen Christen nicht in Betracht kommen. Sie waren Beweise für die Theologen.

4. Die für die Kunst folgenschwerste Wendung bringt Frage 98. Selbst wenn Bilder nicht verehrt werden und keinen Anlaß zum religiösen Mißbrauch bieten, dürfen sie dennoch in den Kultstätten nicht angebracht werden. Denn was sich für ihre Verbindung mit diesen anführen ließe: sie seien die Laienbücher — eben dies entspricht dem neuen Kultus nicht. Er kennt nur ein Mittel der „Unterweisung" für alle seine Teilnehmer: die lebendige Predigt des Gotteswortes. Damit war der seit den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche bestehende Zusammenhang zwischen Kultus und Kunst gelöst. Die zahlreichen in den Kirchen vorhandenen bildlichen Darstellungen aller Art mußten entfernt, neue Kultusräume unter Verzicht auf die Mitwirkung der Kunst errichtet werden. Nicht nur das Bild Gottes, das Christusbild, das Kruzifix, jede Darstellung aus dem Leben Jesu wurde aus dem Stoffkreis der kultisch-kirchlichen Kunst ausgeschaltet; sie konnten nur noch im Hause Verwendung finden. Auch im religiösen Jugendunterricht? Der Katechismus schweigt darüber, weil die Bilder noch nicht als pädagogisches Anschauungsmaterial in Betracht kamen. Frage 98 hätte sich dagegen, Frage 97 dafür anführen lassen. Bilderentfernung war jedoch nicht gleichbedeutend mit Bildervernichtung — diese mußte sich nicht, aber sie konnte sich als Folge der hier vorgetragenen Grundsätze ergeben.

2.

In einem Punkt waren alle Anhänger der Reformation einig: in der Verwerfung des religiösen Bilderdienstes, wozu auch die Gottesverehrung durch Bilder gehört. Er war unvereinbar mit der neuen Frömmigkeit und mit der durch sie bedingten neuen Sittlichkeit. Aber über die Frage, auf welche Weise man den in der Volksreligion so tief eingewurzelten Bilderkult unterdrücken könne, dachte man verschieden. Den Einen schien die völlige Lossagung von allen künstlerischen Darstellungen das einzige wirksame Mittel zu sein, um ihren religiösen Mißbrauch zu verhüten (Zwingli 1525 an V. Compar: „Wo die Gefahr der Abgötterei nicht ist, darf man sich nicht um Bilder kümmern"). Andere, voran Luther, hielten „von dem äußerlichen Abtun nichts, so lange die Herzen voller Götzen seien"; sie bekämpften nur den innersten Grund des Bilderdienstes, „die Werkgerechtigkeit"

und „suchen die Bilder aus den Herzen zu nehmen, dann tun sie vor den Augen keinen Schaden mehr“ (Predigten 1522, Wider die himmlischen Propheten 1525; 1522, WA 10, 2 S. 33ff: Der kleinste Mißbrauch ist das Anbeten; der größere, daß man meint, damit ein verdienstliches Werk zu tun).

Doch daraus allein haben sich Bildergegnerschaft und Bilderstreit nicht entwickelt. Die Frage über die Zweckmäßigkeit des einen oder anderen Mittels führte alsbald zu einer weiteren und größeren Schwierigkeit: zum Bilderverbot des Dekalogs.

Und zwar kommen hier in erster Linie nicht in Betracht die verschiedenen Ansichten über die Zählung der Gebote. Zwingli hat noch 1525 das Bilderverbot zum ersten Gebot gerechnet (An V. Compar); ebenso z. B. die Züricher Katechismustafel 1525 im Anschluß an die Kinderfragen der böhmischen Brüder; Bader in Landau 1526, der dabei die Mitteilung des vollen Wortlauts ausdrücklich rechtfertigt; Kurpfalz 1556 (lutherische Kirchenordnung: mittelalterliche Zählung, Wortlaut). Einige Katechismen richten sich nach der jüdischen Zählung (Einleitung als erstes Gebot: Straßburg 1533, 1534, Augsburg 1533). Nachdem aber einmal das Bilderverbot eine so große Bedeutung erlangt hatte, trat die Rückwirkung ein: je höher es die eine Seite schätzte, um so mehr Nachdruck legte sie auf ihre Zählung; und je geringer es die andere wertete, um so weniger hatte sie Veranlassung, die überlieferte Zählung zu ändern. Trotzdem erklärten Calvin (Inst. 1559) und im Anschluß an ihn Ursin (Explicatio, in den ersten Verteidigungsschriften zeigt er eine strengere Auffassung) die Zählungsfrage für eine gleichgültige Sache, über die man nicht zu streiten brauche. Luther war aus einem anderen, nachher zu besprechenden, Grunde gezwungen, in seinen Katechismen die überlieferte Zählung beizubehalten, scheint sich aber auch in seinen andern Schriften nicht näher darüber ausgesprochen zu haben.

Der eigentliche Differenzpunkt liegt ferner nicht in der Erklärung des Wortlauts von Ex 20 bzw. Dtn 5, wenngleich Luther (1525, WA 18, 69; 1528, WA 16, 436) das Bilderverbot nur als einen Zusatz auffaßt, der ausdrücke, was „andere Götter“ in v. 3 heiße: es sei Ex $20_{4\,5}$ von denselben Göttern geredet wie v. 3 (vgl. Baudissin, Studien, I, S. 81, 82). Ein Verbot der Darstellung Gottes selbst konnte Luther daher nicht in dem Anhang finden.[1]

---

1) Welches die vom Text beabsichtigte und dem Sinn seiner Worte entsprechende Zählung ist, ob die von Augustin an im Mittelalter herr-

Die Hauptfrage ist vielmehr die nach der Gültigkeit des Verbots oder des Dekalogs überhaupt für die evangelische Christenheit. Für die Bildergegner ist das Bilderverbot seinem Wortlaut nach bleibendes göttliches Gesetz, von dem man nichts preisgeben darf und auf das sie sich immer wieder berufen. „Das Gebot Gottes bleibt in Ewigkeit feststehen“ ruft Leo Jud in Zürich 1525 ebenso den Gegnern zu wie es der Schuster in Orlamünde 1524 Luther vorhält (WA 15, 323 ff.; Ursinus später: Keine Kreatur hat Macht etwas dazu oder davon zu tun). Und wenn Luther ihm erwidert, die Anbetung der Sonne habe man auch abgeschafft ohne sie selbst zu entfernen — ein Argument, das bei Luther öfters wiederkehrt —, so läßt sich jener nicht irre machen: die Sonne ist Gottes Werk, die Bilder Menschenwerk, und Gott verbiete hier dem Menschen, sie zu machen.

Für Luther dagegen enthält zwar der Dekalog auch die von Gott gegebene lex naturalis wie für jene; aber nur wo natürliches Gesetz und Moses übereinstimmen, gilt es für den Christen; Moses allein geht die Christen überhaupt nichts mehr an; auch der Dekalog gehört zum Zeremonialgesetz: höher steht Christus; aus dem Neuen Testament müsse man daher die Pflicht beweisen, die Bilder abzutun (1525, WA, 18, 76).

Ohne Willkürlichkeiten und innere Widersprüche konnte freilich keine der beiden Parteien ihre Ansichten praktisch durchführen. Das zeigt gerade die Katechismusliteratur der Reformationszeit aus der Zeit von 1522 bis 1563, dem Erscheinungsjahr des H. Kat. Prüft man an der Hand der neuesten Untersuchungen von Cohrs und Reu die während dieser Periode verfaßten Katechismen, so stellt sich heraus, daß sie in Beziehung auf unseren Gegenstand in zwei große Gruppen zerfallen. Für diese Teilung sind nicht die Schlagwörter „lutherisch“ und „reformiert“ maßgebend — sie sind für jene Zeit überhaupt mißverständlich und unzutreffend —; auch nicht die Stellung zur Zählungsfrage des Dekalogs,

---

schende, von Luther beibehaltene (Gottesname, v. 7 = 2. Gebot) oder die von Philo und Josephus vertretene, von den Reformierten wieder aufgenommene (Bilderverbot, v. 4 5 6 = 2. Gebot) oder die bei den Juden noch übliche (Einleitung, v. 2 = 1. Gebot; Abgötterei und Bilderdienst 3—6 = 2. Gebot), das ist für unser Thema einerlei, und darüber steht mir auch kein Urteil zu. Nur weil auch in der katechetischen Literatur heute die Meinung weit verbreitet ist, als sei die sog. reformierte Zählung unzweifelhaft die richtige, möchte ich hier darauf hinweisen, daß die Frage nicht so einfach zu lösen ist. Für die jüdische Zählung scheint mir vieles zu sprechen, namentlich wenn der schwierige v. 4 eine spätere Ergänzung wäre und sich v. 5 ursprünglich unmittelbar an v. 3 angeschlossen hätte.

wie wir vorhin schon gesehen haben; sondern die Rücksicht, die sie auf den biblischen Wortlaut nehmen.

Die eine Gruppe von Katechismen hat nur einen verkürzten Bibeltext und läßt das Bilderverbot ganz weg. Sie hat damit keine neuen Wege eingeschlagen, sondern einfach die mittelalterliche Überlieferung beibehalten. Die weitaus größte Zahl von Katechismen dieser Gruppe erwähnt nicht einmal in der Erklärung des ersten Gebotes das Bilderverbot: es scheint für sie überhaupt nicht zu existieren, und auch bei der Aufzählung von Sünden gegen das erste Gebot bleibt der Bilderdienst ungenannt. Hierher gehören Luthers Katechismen mit seinen Vorarbeiten — die Predigten über Ex 20 und im Bilderstreit behandeln natürlich den Anhang —, ferner die vielen Schriften, die Luthers Enchiridion mehr oder weniger frei bearbeiten, von Melanchthon das Enchiridion 1523, Auslegung der zehn Gebote 1527, Zehn Gebote und Glaube 1549, die Fragstücke von Brenz, 1528/29 (von Brenz?) und besonders die einflußreichen von 1535, das ausgezeichnete Büchlein von Other 1530 und andere.

Diese, sich ja auch auf andere Gebote erstreckende, Verkürzung paßte vorzüglich zu der freieren Auffassung Luthers über die Bedeutung des Dekalogs für den Christen; ja man darf vielleicht sagen, daß er eben, weil er den verkürzten Text vorfand, durch denselben zugleich seine Ansicht weiterbildete. Und doch war der, zunächst gewiß ohne grundsätzliche Erwägung erfolgte, Anschluß an die Überlieferung ein Fehler, der die Stellung seiner Gesinnungsgenossen gegenüber den Bilderbekämpfern nur erschwerte. Ob der praktisch ausgeübte Bilderdienst im Mittelalter zur Ausscheidung des Bilderverbotes geführt hat, wie Ursinus meint, sei dahingestellt. Aber daß das Verbot eben in der Reformationszeit neuen Wert gewinnen sollte, lag in dem Wesen der neuen Frömmigkeit begründet. Luther hätte entweder den Wortlaut aufnehmen sollen und hätte dabei seine große geistige Anschauung in der Erklärung trotzdem darstellen können, ja er hätte sich auf diese Weise vor dem Vorwurf bewahrt, als ändere er willkürlich das Bibelwort. Oder er hätte dem verkürzten Text des ersten Gebotes eine Andeutung über das Bilderverbot zufügen können. Oder endlich er hätte zu seinem Dekalogtext mindestens in der Erklärung den Gegenstand erwähnen müssen. Wenn man seinen Nachfolgern und Bearbeitern seines Enchiridions vorwirft, sie hätten zu viel Stoff in ihren „exponierten" Katechismen hinzugefügt, so ist dieser gewiß berechtigte Vorwurf doch einseitig: beim Bilderverbot war eine Lücke in Luthers Katechismus selbst

vorhanden. Das empfanden andere deutlich und besprachen in der Erklärung des verkürzten Textes die Frage im Sinne Luthers als Verbot nicht der Bilder, wohl aber des Bilderdienstes, z. B. Melanchthons Scholien 1523, Catechesis puerilis 1532, Catechesis puerilis 1540 in Zusammenhang mit den späteren Ausgaben der Loci; die von Melanchthon abhängigen Katechismen und andere. Oder man ging sogar zu einer Verteidigung des rechten Bildergebrauchs über, wie Lorichius 1537, Pistorius 1550, Brenz Cat. illustratus 1551, Trotzendorf 1558.

Die zweite Gruppe unterscheidet sich von jener durch die Mitteilung des ganzen Dekalogs nach dem Wortlaut von Ex 20 bzw. Dtn 5. Die ältesten hierher gehörenden Katechismen nähern sich inhaltlich dem eben angeführten Melanchthonschen Typus: sie geben den Wortlaut, aber sie verbieten nur den Bilderdienst, so die Kinderfragen 1522, St. Gallen 1527; so noch die Laskischen Werke 1551 ff., wozu auch Micronius 1552 und Emden 1554 gehören; Augsburg 1553, Straßburg 1559 (Luthers Enchiridion mit neuer Zählung, Wortlaut, aber nur Verbot des Bilderdienstes). Andere richten sich nach der überlieferten Zählung, nehmen den Wortlaut auf und verzichten auf eine Erklärung: nach Entstehungszeit und -ort, wie nach ihrem allgemeinen Inhalt vertreten sie die Richtung der Bildergegner: Züricher Katechismustafel 1525, Bader 1526, 1544, Sam in Ulm 1528, die Fragstücke von Brenz in den von anderen veränderten Formen von 1543 an; wohl auch Braunfels 1529 und Straßburg 1533 (jüd. Zählung).

Dem Verbot des Bilderdienstes schließen dann weiter das Verbot der Gottesdarstellung an: Augsburg 1533, Butzer 1534 — B. hält alle anderen Bilder für indifferent —, Zell 1536, Butzer 1537 ff. mit seinen Nachfolgern, Calvin 1537, klarer 1545, Ursinus im größeren Katechismus, der einen Vorarbeit für den Heidelb. Kat., während der kleinere von Gottesbildern nicht redet, wohl aber die Kirchenbilder verbietet.

Das absolute Bilderverbot in seiner schroffen Form (Verbot jeder Gottesdarstellung und aller Kirchenbilder) wird nur vertreten von Leo Jud 1534, von Bullinger 1559 und vom — Heidelberger Katechismus 1563. An jene beiden sowie an Calvins Just. 1559, II, 8, 11, lehnt sich der Heidelberger an: er nimmt demnach in der Katechismusliteratur der deutsch-evangelischen Kirche eine einzigartige Stellung ein.

3.

Sofort nach seinem Erscheinen wurde der Katechismus von lutherischer Seite aus angegriffen. Die Fürsten von Württemberg, Baden-

Durlach und Pfalz-Neuburg sandten an Friedrich III. ein wohl von Württemberger Theologen verfaßtes „Verzeichnis von Mängeln". T. Heßhusen, ehedem von 1557—59 luth. Generalsuperintendent in Heidelberg, Flacius und andere veröffentlichten Gegenschriften. Mittelpunkt der Kritik bildeten selbstverständlich die Abendmahlslehre und die Christologie. Aber die meisten berührten auch das Bilderverbot. Nur kurz ging das überhaupt oberflächliche „Verzeichnis der Mängel" (nicht von Brenz, wie Gooszen meint) darauf ein, genauer im Anschluß an das Verzeichnis die „Zensur" württemberger Theologen; am ausführlichsten Flacius. Gegen ihn wendete sich Ursinus in breit ausgedehnter Darstellung in der „Verantwortung wider die ungegründeten aufflagen", H. 1564 (S. 56b—78a: von teilung der zehen gebot und verbot der götzen; lat. in opp. Urs. ed. Reuter 1612, II, 29—46); er wiederholte seine Apologie in seiner Explicatio catech. über den Katechismus (opp. I, 335 ff.).

Die Anschauung des H. Kat. scheint in ihrem scharfen, groben Radikalismus folgerichtiger und allgemein verständlicher zu sein als die feiner überlegte, geistig höherstehende Luthers, bei dem das Verhältnis zwischen dem Dekalog, der lex naturalis und dem Evangelium insofern unklar bleibt, als das natürliche Gesetz nicht identisch ist mit dem Dekalog, der es enthält, und doch auch nicht identisch sein kann mit dem Evangelium. Überdies, wer entscheidet, was zur lex naturalis im Dekalog gehört?

Gleichwohl muß sich auch Ursin wegen eines inneren Widerspruchs verteidigen, und er ist nicht glücklich in seinen Beweisen. Denn die Bildergegner, die buchstäbliche Durchführung des Bilderverbots fordern, rechnen ihrerseits das Sabbatgebot zum Zeremonialgesetz. Mit welchem Recht halten sie dort den Buchstaben fest und deuten hier um? Schon Leo Jud urteilt über das Sabbatgebot, Christus habe uns von seiner äußerlichen Feier frei gemacht, den Kern müßten wir festhalten. Die Erklärung des Sabbatgebots im H. Kat. Frage 103 ist alles eher als eine treue Wiedergabe der Gedanken des Wortlauts, der doch vorausgestellt ist: sie paßt ebensogut zu Luthers „Du sollst den Feiertag heiligen". Vergeblich bemüht sich Ursinus in den Explicationes um den Nachweis, nur das Sabbatgebot, nicht das Bilderverbot, falle unter das Zeremonialgesetz.

Während der Katechismus sich einfach auf Gottes Gebot beruft, schildert die Apologie die großen Gefahren des Bildergebrauchs. „Daß der Gegner so verständig ist, daß ihm keine Gefahr droht, geben wir zu; allein er soll uns nicht zürnen, wenn wir uns nun annehmen

der Jungen, Einfältigen und Schwachen, welche auch in den Himmel gehören". Der Mißbrauch zeige sich beständig auch „in den evangelischen Kirchen bei denen, die im Papsttum erzogen sich zum Evangelium bekennen, aber mit lang gewohnter Ehrerzeigung gegen die Bilder den Namen Christi verunehren".

Daß dieser Standpunkt damals ein gewisses Recht hatte, wird man zugeben. Es handelte sich um zwei Methoden, die sich erst bewähren sollten, und man konnte zweifelhaft sein, ob die freiere Luthers imstande war, den Bilderdienst zu unterdrücken, während wir heute im Blick auf die Geschichte der Frömmigkeit in der lutherischen Kirche die Gefahr des Bilderdienstes als überwunden ansehen können. Doch mag die strengere Praxis der reformierten Kirche nicht ohne Einfluß auf die lutherische geblieben sein, und in jener waren abergläubische Darstellungen von „unverbrennbaren" Lutherbildern u. dgl. ausgeschlossen. In der Gegenwart aber sind die Bedenken, die im 16. Jahrhundert begreiflich waren, hinfällig.

Mit dem Kampf gegen den Mißbrauch der Bilder ist im H. Kat. der Gegensatz gegen ihre Verwendung in den Kultstätten verbunden. Im wesentlichen handelt es sich um Polemik gegen das Wort Gregors d. Gr. von den Bildern als Laienbücher. Was Ursinus dagegen vorbringt, ist nicht ohne Wert. Aber wie jenes Wort auf einer für unser Urteil ungenügenden Ansicht vom Zweck der Kunst beruht, so ist das Kunstverständnis des Verfassers und Verteidigers des Katechismus nicht weniger einseitig und beschränkt. Das evangelische Kirchengebäude ist für ihn die Versammlungsstätte der anbetenden und sich aus Gottes Wort erbauenden Gemeinde, und er meint daher, daß Bilder zum öffentlichen Gottesdienst nicht nötig seien. Darin kann man ihm zustimmen. Denn die bildende Kunst — von der Musik ist hier nicht die Rede — trägt unmittelbar nichts zur Verstärkung der Erbauung bei. Im Gegenteil: sie stört während des Gottesdienstes oder kann wenigstens stören. Ein Bild am Altar, ein Relief an des Kanzelbrüstung, eine Statue am Pfeiler, ein Gemälde an der Decke sollen beim Gottesdienst nicht betrachtet werden: denn sie ziehen den Teilnehmer am Gottesdienst ab von den Worten des Gebets, das er mitsprechen, von dem Lied, das er mitsingen, von der Predigt, die er aufnehmen soll. So können also Kunstwerke nur für die Zeit außerhalb des Gottesdienstes „Laienbücher" sein, sofern sie diese Aufgabe überhaupt erfüllen. Aber ihr Zweck ist nicht Belehrung und Unterweisung; und selbst wenn sie einst in der Zeit der „Tituli" dazu dienten, so fällt dieser künstlerische

Nebenzweck heute fort. Da nun die Einzelandacht in der Kirche außerhalb des Gemeindegottesdienstes immer nur die Ausnahme für den evangelischen Christen bildet und bilden wird, auch in einer künstlerisch reich ausgestatteten und jederzeit zugänglichen Kirche, so bleibt als die Aufgabe der Bilder im evangelischen Kultusort, außer ihrem Dekorationswert, nur übrig, für die kultisch-religiöse Stimmung vorzubereiten, die Andacht zu heben, das Gefühl der Feierlichkeit zu erhöhen. Ästhetische Wirkungen verbinden sich mit religiösen Eindrücken, weil die dargestellten Stoffe dem Christen schon vertraut sind. Und diese Bedeutung der Kunst werden wir in der Gegenwart besser würdigen und die Kunst nicht mehr von der Kirche fernhalten. Vor einer Überschätzung jedoch sollte uns die Tatsache zurückhalten, daß der einfache und kahle Kultusraum der Reformierten nicht weniger eifrige und treue Besucher gewonnen hat als der bildergeschmückte der Lutheraner.

In einem anderen Punkt behält der Katechismus meiner Ansicht nach noch heute recht, gleichviel ob man sich dafür auf den Dekalog berufen kann oder nicht: in der Ablehnung der Gottesdarstellungen. Man kann es freilich nur bedauern, daß Frage 96 und 97, wie in manchen anderen Fällen, bei der letzten Umarbeitung gegenüber den Vorschlägen Ursins verschlechtert wurde. Denn in der endgültigen Gestalt fehlt jede innere Begründung des Verbots, wie sie Leo Jud, Zell, Butzer, Calvin, Hyperius und Ursinus selbst geben: cur deus non vult visibili figura exprimi? Quia cum sit spiritus aeternus et incomprehensibilis, omnis illius repraesentatio per figuram corpoream, corruptibilem et mortuam est mendacium de deo et majestatis ipsius extenuatio (Cat. maj. 166). „Weil Gott so oft in seinem Wort bezeugt, daß er mit leiblichen Augen weder könne noch wolle gesehen werden . . . so kann von einem gemalten oder gehauenen Bilde eines alten Mannes oder dergleichen nicht ohne Unehre des göttlichen Namens gesagt werden: Das ist Gott oder Gottes Bildnis, man entschuldige oder bemäntele es wie man wolle“ (Verantwortung 63 f.). Auch Michel Angelos Schöpfungsbilder mit dem Erhabenen, „Übermenschlichen“, das durch die Bewegungsmotive zum Ausdruck kommt, sind Ausnahmen, die die Regel bestätigen.

Den Vorwurf der Bilderstürmerei endlich weist die „Verantwortung“ energisch zurück unter Berufung auf Luther, der die Entfernung der Bilder durch die Obrigkeit ebenfalls gestattet habe und unter Hinweis auf die Art und Weise, wie bisher schon in der Pfalz die Reformation eingeführt worden sei: „Nicht erst jetzt, sondern schon zuvor ist von dem Kurfürsten Ottheinrich von solcher Bilderabschaffung

Befehl und Verordnung getan . . . Dazumal über diesem kein Geschrei gemacht ward, welches jetzund zur großen Ketzerei ist worden".

Diese Behauptung wird in der Tat durch neuere Untersuchungen bestätigt. Nicht erst Friedrich III., sondern der kunstliebende und kunstsammelnde Pfalzgraf Ottheinrich, dessen Name mit dem schönsten Teil des Heidelberger Schlosses verknüpft ist, hat alsbald nach dem Antritt seiner Regierung 1556 die Entfernung der Bilder aus den Kirchen durch zahlreiche Verordnungen durchzuführen gesucht. Ja noch mehr: seine Kirchenordnung von 1556, ein Abdruck der lutherischen württembergischen von 1553, enthält im Text der Zehngebote schon das Bilderverbot nach dem Wortlaut des Dekalogs mit mittelalterlicher Zählung. Das ist um so bemerkenswerter, als der in die Kirchenordnung aufgenommene Katechismus die „Fragstücke" von Brenz ist. Die Form der „Fragstücke" in der württemb. Kirchenordnung hat jedoch den abgekürzten Text, nicht den Wortlaut, also nicht das Bilderverbot, wie denn Brenz selbst in seinem Catechismus illustratus von 1551, einer ausführlichen Erklärung der „Fragstücke", sich an Luther und Melanchthon anschließt. Kurpfalz hat sich demnach (auch andre Nachdrucke der „Fragstücke") in Gegensatz zu Brenz gestellt und schon während der Zeit des Luthertums eine bilderfeindliche Haltung theoretisch und praktisch, in der Kirchenordnung wie bei ihrer Durchführung, angenommen. Dabei mag wohl weniger der Einfluß Württembergs („Götzentag" und Verordnung über die Entfernung der Bilder 1540) als die Straßburger Visitationskommission, die 1556 im Auftrage Ottheinrichs die Pfalz bereiste, maßgebend gewesen sein.

Für die Beurteilung des H. Kat. aber ergibt sich aus dieser Untersuchung eines einzelnen kleinen Stückes ein Resultat, das sich auch durch andere vergleichende Studien gewinnen läßt: Der Katechismus vertritt die „reformierte" Richtung des Protestantismus, aber er war von seinem Verfasser und seinen Herausgebern ursprünglich nur für die schon bestehende pfälzische evangelische Kirche bestimmt, um ihr die neue Richtung zu übermitteln. Mehr als man gewöhnlich glaubt, hat er die vorausgegangene Reformation und ihre Anschauungen berücksichtigt: der Heidelberger Katechismus, ein Teil der Kirchenordnung von 1563, wird erst dann historisch richtig gewürdigt, wenn er aus dem Zusammenhang mit der pfälzischen Reformations- und Kirchengeschichte erklärt wird.



Die Gedichte vom Knechte Jahwes in Jes 40—55.

Ein textkritischer und metrischer Wiederherstellungsversuch.

Von

Georg Beer.

Literatur. Für die Textkritik sind die alten Versionen eine noch immer nicht genügend ausgeschöpfte Quelle. 𝔊 ist zitiert nach SWETE [2], The Old Testament in Greek, III. Cambridge 1909. Für 𝔗𝔖𝔙 ist die Londoner Polyglotte III, 1656 und für $A\,\Theta\,\Sigma$ FIELDS Origenis Hexaplorum quae supersunt II. Oxford 1867 verglichen.

Von neueren Kommentaren und Übersetzungen sind beständig zu Rate gezogen: DILLMANN-KITTEL, Der Prophet Jesaja. Leipzig 1898. DUHM, Das Buch Jesaja. Göttingen 1892. 3. Auflage (= DUHM [3]) 1914. CHEYNE, The book of Isaiah in Hebrew. Leipzig 1899. MARTI, Das Buch Jesaja. Tübingen 1900. BUDDE, Das Buch Jesaja 40—66 (in KAUTZSCH, Die Heilige Schrift des A. T. [3]). Tübingen 1909. STAERK, Die Ebed Jahwe-Lieder in Jesaja 40 ff. Leipzig 1913. HALLER, Deuterojesaja (in GRESSMANN, GUNKEL usw., Die Schriften des A. T. II. 3. S. 19—61). Göttingen 1914. Zu Jes 53: BERTHOLET, Zu Jesaja 53. Freiburg 1899. HOELSCHER, Die Propheten. Leipzig 1914. S. 327 ff. — PRAETORIUS, Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahwes ZAW 1916, 8—20.

In den metrischen Fragen folge ich im allgemeinen dem von SIEVERS verbesserten LEYschen System, niedergelegt in SIEVERS, Metrische Studien I. Leipzig 1901. Die ältesten Hinweise auf eine hebräische Metrik finden sich Prv 25 $_{11}$ Koh 12 $_{9}$ JSir 44 $_{5}$ 47 $_{9}$ 50 $_{27}$ (SMEND, Die Weisheit JSir. Berlin 1906). Sap 8 $_{8}$. KITTEL bedeutet die von ihm besorgte Biblia Hebraica. Leipzig 1909.

I. Jes 42 $_{1-4}$.

Wird die KITTELsche Textausgabe zugrunde gelegt, so besteht das erste Gedicht aus 12 Halbreihen, die mit Ausnahme der 1., 5. u. 10., vielleicht auch der 12., bequem als Trimeter sich lesen lassen. Je 4 Halbstichen bilden eine Strophe. Es ist zu erwarten, daß sämtliche Halbzeilen 3 Hebungen aufweisen, so daß das ganze Lied aus 3 Strophen mit je 2 Doppeltrimetern sich aufbaut. So DUHM, CHEYNE und MARTI.

v. 1. Nach dem jetzigen Text scheint 1ª ein umgedrehter Pentameter zu sein, vgl. Praetorius ZAW 1916 S. 8. | הן עבדי אתמך־בו בחירי רצתה נפשי. Nun hat 𝔊 für הן Ἰακώβ. Setzte man יעקב für הן ein, so ließe sich, freilich unter Verlust des nicht entbehrlichen הן, zwar die 1. Halbreihe als Trimeter lesen. Aber 𝔊s Ἰακώβ unterliegt dem Verdacht, ein auf Grund von 49_{3} gewonnenes Interpretament zu עבדי zu sein, um so mehr da 𝔊 vor בחירי Ἰσραήλ liest. Ergänzte man ישראל vor בחירי, so würde das trimetrische Schema des ganzen Liedes in die Brüche gehen. Das einfachste wird sein, wenn man sich nicht entschließt, הן selbst mit einer Hebung zu bedenken, es zu הנה zu erweitern, vgl. 52_{13}, wodurch die 1. Halbreihe zu einem regelmäßigen Trimeter wird. בו > 𝔖.

Auch v. 2 soll nach Praetorius ein umgekehrter Pentameter sein. Vielleicht darf man aber לא יצעק ולא ישא betonen. Für das objektslose und daher zu beanstandende יִשָּׂא bieten Mt 12_{19} κραυγάσει[1], 𝔗 יכלי und 𝔖 ܢܩܥܐ, das zwar nicht metrisch, aber sachlich bessere ישאג. (Σ ἐξαπατηθήσεται = ישא kommt im Zusammenhang nicht in Betracht.) Wie in der 5. Halbzeile ist dann in der 10. zu verfahren, d. h. ולא zu betonen, worauf wieder das folgende Verb den 3. Iktus erhält, so daß auch hier kein abweichendes Metrum vorliegt. Statt ישמיע sprechen 𝔊𝔙 ישמע, wozu קולו Subjekt ist.

v. 4 לא יכהה = 𝔊 ἀναλάμψει? Ziemlich allgemein wird dann das überlieferte יָרוּץ, das wie Koh 12_{6} intransitiv gebraucht sein müßte, von den neueren Erklärern nach Cod. Petropol. und Hes 29_{7} in יֵרוֹץ geändert, das auch durch 𝔊 θραυσθήσεται (vgl. 𝔊 Dtn 28_{33} Jes 58_{6}) bestätigt wird. In der letzten Halbstiche könnte man versucht sein, ולתורתו איים ייחלו zu skandieren. Mit dem vorhergehenden Trimeter zusammen entstände hier ein umgedrehter Heptameter. Für ולתורתו hat 𝔊 καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, Mt 12_{21} καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ = ולשמו

1) Die Verwendbarkeit von Mt 12_{18-21} für die Textkritik von Jes 42_{1-4} und die Abweichung des Textes Mt $12_{18\,ff.}$ von 𝔊 wird von Dillmann-Kittel, Duhm, Cheyne und Marti übersehen. 42_{1} הן > 𝔊 = ἰδού Mt 12_{18}. Der ganze Passus 42_{3} לאמת bis ירוץ > Mt 12_{20}. Für בארץ Mt 12_{20} εἰς νῖκος לנצח. Ebenso wird für die wichtige Stelle Gen 15_{6} von Dillmann, Holzinger und Gunkel nicht vermerkt, daß von 𝔊 und ebenso von Gal 3_{6} Jak 2_{23} für MT יהוה τῷ θεῷ אלהים geboten wird. Procksch führt wenigstens die abweichende Gottesbenennung 𝔊s an und benutzt sie richtig mit als Stütze für die Zuweisung von Gen 15_{6} an E. Gen 15_{6} ist ein Beweis für die Abhängigkeit Es von Jesaja, dem Entdecker und Einführer des Wortes „Glauben" in die biblische Religionsgeschichte.

(vgl. 49 1). Würde man dies für ולתורתו lesen, so wäre ein etwaiges metrisches Bedenken gegen 4^b beseitigt, aber auch der Parallelismus mit משפט zerstört. Vielleicht ist *ὀνόματι* nur innergriechische Verderbnis aus *νόμῳ* und schließlich wird *ʾultoratṓ* einhebig zu sprechen erlaubt sein. Für איים 𝔊 Mt 12 21 *ἔθνη* = אמים oder גוים.

42 1 הן ‹ה› עבדי אתמך־בו || בחירי רצתה נפשי
נתתי רוחי עליו || משפט לגוים יוציא
2 לא יצעק ולא ישא‹ג› || ולא־ישמיע בחוץ קולו
3 קנה רצוץ לא ישבור || ופשתה כהה לא יכבנה
לאמת יוציא משפט || 4 לא יכהה ולא ‹ירוץ›
עד ישים בארץ משפט || ולתורתו איים ייחלו:

II. Jes 49 1—6.

49 1—6 besteht bei Kittel aus 26 Halbstichen. Unberechtigt erscheint jedoch die Hälftung von $49_{6}{}^{b\beta}$. Denn להיות ישועתי und עד־קצה הארץ sind, verglichen mit den übrigen Reihen, zu kurz und lassen den sonst zu beobachtenden parallelen Aufriß der Versglieder vermissen. Wird $49_{6}{}^{b\beta}$ mit Duhm, Marti und Budde als eine Halbreihe gelesen, so umfaßt das ganze Gedicht 25 Halbreihen, von denen je 4, wie beim 1. Lied 42 1—4, vermutlich eine Strophe bilden. Wenigstens liegen in $49_{1-4}{}^{a}$ drei einwandfreie viergliedrige Strophen vor. Das Metrum ist wie in 42 1—4 der Doppeltrimeter. Ohne Zweifel lassen folgende Halbreihen als einfache Trimeter sich lesen: 1—3. 6. 7. 9. 10. 13. 15—20. 22—24. In Nr. 4 wird ממעי אמי, vielleicht als *mimʿemmí* gelesen, zu verantworten sein. Für 5 ist, wenn man sich nicht entschließen mag, וישם פי zu betonen, Buddes Änderung in וישימני beachtenswert, obwohl dann der Eingang der 5. und 7. Halbreihe buchstäblich sich deckt. ואני אמרתי in 11 wird mit Praetorius als *wanimárti* anzusetzen sein und in Nr. 12 kann והבל als Erklärung zu לתהו entbehrt werden. In 8 wird man nach 𝔊 vor באשפתו ein ו einsetzen und dann ובאשפתו הסתירני betonen dürfen. Ebenso ist in 14 ופעלתי zweihebig — ופעלתי — zu sprechen. Als Wiederaufnahme des אמר v. 5 ist mit Sievers, Metrische Studien 1901, § 241, 1 und Praetorius ויאמר in Nr. 21 auszuschalten. Am Ende darf nicht mit Praetorius das inhaltlich unentbehrliche und dem vorhergehenden אור parallele ישועתי des Metrums wegen gestrichen werden, sondern aus להיות ישועתי wird man ein לתשועתי — *litšuʿati*, oder vielleicht auch *liššuʿati* ge-

sprochen — herzustellen haben. Statt mit Duhm, Cheyne und Marti, מהיותך לי עבד v. 6 opfere ich, wenn man keine Ausnahme anerkennen mag, dem strophischen Bedürfnis lieber ונצירי ישראל להשיב. Denn נקל להקים את־שבטי יעקב vermöchte ich, ohne Ausstoßung von שבטי, nicht als Trimeter zu lesen. So bleiben 24 Halbreihen, die mit Duhm, Cheyne und Marti auf 6 Strophen zu verteilen sind.

Der Sicherung und Feststellung des Textes mögen einige weitere Einzelausführungen dienen.

v. 1. Das rhythmisch unentbehrliche אלי wird von 𝔖𝔙 übergangen. מרחוק zieht 𝔊 durch die Übersetzung *διὰ χρόνου πολλοῦ* falsch nach 1b hinüber und gibt dann 1bα mit *στήσεται λέγει κύριος* wieder.

v. 3b wird ישראל, das nur in 1 hebr. Mscr. fehlt (vgl. Kittel), bereits von 𝔊𝔗𝔖𝔙 gelesen. Die Streichung von ישראל durch Duhm und Staerk steht im Dienst der Deutung des Gottesknechtes als Einzelperson. Um das Wort der theologischen Kontroverse zu entrücken, sei auf das Urteil eines Philologen verwiesen. Nach Praetorius, a. a. O. S. 9, „verlangt das Metrum gebieterisch" die Beibehaltung von ישראל. Praetorius faßt ישראל als Vokativ. Der Relativsatz אשר־בך אתפאר schließe sich an עבדי an. Die Stellung von ישראל nach, statt vor עבדי, sei durch das Metrum veranlaßt, „ganz abgesehen davon, daß auch ohne den Zwang des Metrums die Trennung des Relativsatzes von seinem Substantiv durch einen Vokativ sehr wohl denkbar wäre" (S. 10). Nach Staerk S. 37 hat Ehrlich (Randglossen zur Hebr. Bibel, IV. Jesaja, Jeremja. Leipzig 1912) „die geistreiche Vermutung ausgesprochen", daß 3b der Text ursprünglich gelautet habe אשר־בך אֲפָאֵר ישראל „durch den ich Israel verherrlichen will". Aber so gewiß Israel durch den Gottesknecht zur Höhe kommt, ist hier der Gedanke unpassend. Denn wie in 3a muß es sich auch in 3b um die Stellung des Knechtes zu Jahwe, nicht zu Israel handeln: Israel ist Jahwes Leibdiener (3a) und Ruhmesträger (3b).

v. 4. ואני אמרתי wird von 𝔖, wie die Übersetzung ܗܐ ܐܡܝܢܐ ܒܙܢܘܗ ܕܡܫܡܫܢ zeigt, mißverstanden. לכהו והבל wird von 𝔖 nur durch ܐܫܬܡܥܬ wiedergegeben, was der obigen Streichung von והבל als Stütze dienen kann.

In v. 5 wird es den Rhythmus nicht stören, wenn nach 𝔊 *νῦν* 𝔖 ܗܫܐ mit Budde und Staerk ein auf v. 6 hinweisendes כה ergänzt wird, das nach Kittel auch von 10 hebr. Mss. geboten wird. v. 5aβ nennt dann den Zweck der Erwählung des Knechtes 5aα. Dieser auch von

𝔊𝔗𝔖𝔙 vertretenen Erklärung des Textes gegenüber erscheint die z. B. von Duhm, Marti und Budde empfohlene Beziehung der Worte auf Jahwe als Subjekt zu לשובב gequält (vgl. Gunkel in Religion in Geschichte und Gegenwart III Sp. 1540 und Staerk S. 108 ff.). Eine Schwierigkeit liegt dann in וישראל לא יאסף (K^erê לו) vor. Das K^etîb לא wird von θΣ𝔙, das K^erê לו von Α𝔗 und 9 hebr. Mss. vertreten (vgl. Kittel). 𝔊 hat καὶ Ἰσραήλ. Συναχθήσομαι, 𝔖 ܘܐܝܣܪܐܝܠ ܐܬܟܢܫ. 𝔊 liest also וישראל אֵאָסֵף, 𝔖 וישראל אאסף, ל von לא wird demnach von 𝔊 und 𝔖 nicht gelesen, bzw. wegen des schließenden ל von ישראל übersehen. Nun hat sowohl לא wie לו unter den modernen Erklärern seine Verteidiger gefunden. Aber beidemal bleibt das unangenehme Umspringen der infinitivischen Konstruktion in die des Verbi finiti. Das leichteste Hilfsmittel scheint die geringfügige Änderung וישראל לְהֵאָסֵף zu sein. Zur Nachstellung des Infinitivs vgl. v.6 ונצירי ישראל להשיב. v. $5^{a\alpha}$ soll der Knecht zunächst Israel wiederherstellen. Aber der Text weist bereits auf Höheres hin, vgl. ויהוה. Diesem Gedanken entspricht 5^b וְאכבד usw. „und ich soll wertgehalten werden in den Augen Jahwes". Duhms und Cheynes Versetzung von 5^b hinter v.3 ist daher nicht angebracht. Freilich decken sich die Strophen $4^b + 5^{a\alpha}$, $5^{a\beta} + 5^b$ nicht scharf mit den Sinnabschnitten.

v.6 besagt: Der Knecht hat eine wichtigere Aufgabe als nur der Regenerator Israels zu sein: er soll ein Licht- und Heilbringer für die Heiden werden! Zu diesem Zusammenhang stimmt die Übersetzung von 𝔊 am Anfang von v.6 *μέγα σοί ἐστιν*. Dadurch wird aber die Ersetzung des „vielbesprochenen" נקל durch גדול bedingt, wie m. W. zuerst Praetorius erkannt hat. „Wichtiger als dein mir Knechtsein, um die Stämme Jakobs aufzurichten, ist: ich will dich zum Heidenlicht machen." Der überlieferte Text könnte nur heißen (vgl. 𝔗 הזעיר, 𝔖 ܒܨܝܪܐ ܗܝ, 𝔙 *parum est*): „Geringer als dein mir Knechtsein" usw. Während 𝔊 *τὴν διασποράν*, 𝔗 גלות, 𝔙 *faeces* das K^et̲îb̲ נצירי, bzw. das K^erê נצורי bestätigen, liest 𝔖 dafür ܢܨܒܬܗ d. i. נִצְבֵי, wodurch das nach Kittel „vielleicht" zu lesende נִצְרֵי eine Stütze erhält. Unmittelbar nach ונתתיך hat 𝔊 den durch 42 6 veranlaßten Einschub *εἰς διαθήκην γένους* (> AQ* [hab Q^{mg}] Swete) = לברית עם. Subjekt zu להיות ist nach 𝔊 *τοῦ εἶναί σε* Act 13 47, 𝔖 ܕܬܗܘܐ, 𝔙 *ut sis* der Knecht. So entsteht auch ein strenger Parallelismus zu ונתתיך לאור גוים. Zur Verbesserung לתשועתי statt להיות ישועתי s. schon oben. Die letzte Strophe wird aus $6^{a\alpha} + 6^b$ gebildet und deckt sich wieder mit einem logischen Abschnitt.

49 1 שמעו איים אלי ‖ והקשיבו לאמים מרחוק
יהוה מבטן קראני ‖ ממעי אמי הזכיר שמי
2 וישם פי כחרב חדה ‖ בצל ידו החביאני
וישימני לחץ ברור ‖ ‹ו›באשפתו הסתירני
3 ויאמר לי עבדי אתה ‖ ישראל אשר־בך אתפאר
4 ואני אמרתי לריק יגעתי ‖ לתהו ‹ › כחי כליתי
אכן משפטי את־יהוה ‖ ופעלתי את־אלהי
5 ועתה ‹כה› אמר יהוה ‖ יצרי מבטן לעבד לו
לשובב יעקב אליו ‖ וישראל ל‹הא›סף
ואכבד בעיני יהוה ‖ ואלהי היה עזי
6 ‹ › ‹גדו›ל מהיותך לי עבד ‖ להקים את־שבטי יעקב
‹ ›ונתתיך לאור גוים ‖ ל‹ ›ת‹ ›שועתי עד־קצה הארץ:

III. Jes 50 4–9.

Wie zuerst Budde ZAW 1891 S. 238 gesehen hat, ist das Metrum von 50 4–9 der Pentameter. Bei Kittel sind es im ganzen 13 Fünfer, beim 4. fehlt aber das kürzere Versglied. Da die Reihen 6—9 und 10—12 mühelos zu Strophen mit 4 Pentametern sich zusammenbinden lassen, ist mit Duhm, Cheyne und Marti anzunehmen, daß das ganze Gedicht aus 3 vierzeiligen Strophen besteht, indem die in v. 4 und 5 enthaltenen Stichen sich eine Verkürzung und Umsetzung gefallen lassen müssen.

v. 4. Die erste Strophe ist überfüllt. Sie leidet an den lästigen Wiederholungen בבקר יעיר — יעיר בבקר und לי אזן — לי אזן. Die nebeneinander stehenden Infinitive לדעת und לעות decken sich bis auf den einen Konsonanten ד — ו. Endlich fehlt zu אדני יהוה פתח־לי אזן der kürzere Kamerad. Die Hauptschwierigkeiten liegen in dem überlieferten לדעת לעות. Während 𝔊 *τοῦ γνῶναι* und 𝔙 *ut sciam* hinsichtlich לדעת der Aussprache von MT folgen, bieten 𝔗 להודעא und 𝔖 ܠܡܕܥܘ die kausativische Infinitivform לְדַעַת. Für לעות liefern 𝔊 u. 𝔗𝔖 verschiedene Übersetzungen: 𝔊 *ἡνίκα* = לְעֵת, 𝔗 לאלפא nach Duhm 3 = לְחַוֹּת (?), 𝔖 ܠܡܣܝܥܘ nach Duhm 3 auch = לחות (?). Wahrscheinlicher aber gehen die Übersetzungen von 𝔗𝔖, wie auch die von *A τοῦ ὑποστηρίσαι*, 𝔙 *sustentare* und *Σ ὁμιλίαν* auf לרעות zurück. Für את־יעף hat 𝔊 *δεῖ εἰπεῖν*, nach Duhm 3 = הַבִּיעַ (?). Das zweite בבקר steckt bei 𝔊 in *προσ(έθηκε)*, das in *πρωΐ* zu verwandeln ist. Mit לעות ist nichts anzufangen. Ein hebr. Verb עות = غاث I[2] oder II[2] ist unmöglich, vgl. Marti. לדעת und לעית sind abweichende Lesarten und vielleicht Entstellungen, zwar nicht aus לרעות (Klostermann, Budde), aber aus

לְרַוּת „zu erquicken Erschöpften mit Rede", vgl. Jer 31 25. Das Langglied des zweiten Fünfers reicht also bis דבר und dazu möchte als kürzeres Glied בבקר יעיר־לי gehören. Das folgende אזן .. בבקר יעיר ist als Wiederholung des vorhergehenden בבקר (לי) יעיר und des nachstehenden אזן in v. 5 zu streichen. לשמע כלמודים v. 4 Ende ist das zu v. 5 אדני יהוה פתח־לי אזן gehörende, aber jetzt fehlende kürzere Glied. Das überfüllte Langglied wird durch Ausscheidung des sekundären אדני zu heilen sein, obwohl אדני יהוה auch v. 4 (יהוה > 𝔅), 7 und 9 steht. Nach der üblichen, auf 42 2 ff. sich stützenden Erklärung ist nicht ersichtlich, woher die von dem Knecht durch Worte zu ermunternden Erschöpften, mag dabei nun an Israeliten oder Heiden gedacht sein, die Kraft nehmen sollen, ihren Wohltäter v. 6 ff. zu schlagen und zu beschimpfen! Aus solchen Erwägungen stammen Duhms Änderungen von לדעת לעית in לְעַנּוֹת und von יעף in חנף oder צֵעֶף. Solche Änderungen sind aber unnötig, wenn man unter dem יעף mit Praetorius den Knecht selbst versteht, vgl. 49 4. Jahwe stärkt den verzagenden Knecht durch sein Wort v. 4, öffnet ihm das Ohr 5a — d. h. macht ihn willfährig — und nun geht er gehorsam und getrost an sein schwieriges Werk 5b. So bilden die 4 Pentameter 50 4 f. die erste Strophe. Die nächste v. 6 f. spricht dann von den harten Erfahrungen des Knechtes in seinem Beruf und seinem unerschütterlichen Gottvertrauen, die letzte v. 8 f. von seinem entschlossenen Siegeswillen.

v. 6 כלמות, 𝔊 *αἰσχύνης*, 𝔗 אתכנעו, 𝔖 ܟܘܠܡܢ = כלמות Jer 23 40 vielleicht neben רק dem MT vorzuziehen.

v. 7b על־כן, 𝔊 *ἀλλά* = כי wohl besser als MT.

In v. 8 wird man den zu schwer belasteten ersten Teil des ersten Pentameters durch Wegnahme des in dem folgenden Fünfer ohne Entsprechung bleibenden מצדיקי mit Praetorius erleichtern dürfen. „Heran, wer mit mir streiten will!" 8b ergänze man aus metrischen Gründen mit 𝔊 *καί*, 𝔖 ܘ vor מי ein ו und betone dann nach Sievers a. a. O. § 193 בעל und vorher יחד. Die starken Amputationen, die Praetorius mit 50 4–9 vornimmt, machen das Gedicht gedankenarm und zerstören den Strophenbau; nur Einzelheiten scheinen verwendbar.

50 4 אדני יהוה נתן לי ‖ לשון למודים
‹› ל‹ר›ות את־יעף דבר ‖ יעיר ‹לי› בבקר
5 ‹›יהוה פתח־לי אזן ‖ ‹› 4 לשמע כלמודים
5 ואנכי לא מריתי ‖ אחור לא נסוגותי
6 גוי נתתי למכים ‖ ולחיי למרטים
פני לא הסתרתי ‖ מכלמ‹ו›ת ורק

3

7 ואדני יהוה יעזר־לי ‖ על־כן לא נכלמתי
‹כי› שמתי פני כחלמיש ‖ ואדע כי־לא אבוש
8 קרוב ‹› מי־יריב אתי ‖ נעמדה יחד
‹ו›מי בעל משפטי ‖ יגש אלי
9 הן אדני יהוה יעזר־לי ‖ מי־הוא ירשיעני
הן כלם כבגד יבלו ‖ עש יאכלם:

IV. Jes 52_{13}—53_{12}.

Das letzte Gedicht umspannt bei Kittel 58 Halbstichen, wovon je 2 einander parallel laufen. Zu der 3. כאשר שממו עליך רבים fehlt jedoch die Entsprechung. In der 36. gehört נאלמה ans Ende der vorhergehenden und nachher ולא יפתח פיו ist müßige Wiederholung von 53_{7} Anfang. $53_{10\,f.}$ ist als crux interpretum bekannt. Ich sehe mit Marti in $53_{10^{a\alpha}}$ und $_{10^{b}}$ Dubletten. 53_{11} ist nach Entfernung des auffüllenden צדיק עבדי statt in 4 in 3 Halbstichen zu zerteilen. So bleiben 55 Halbreihen. Das Versmaß ist wie im 1. und 2. Gedicht der Doppeltrimeter. Auch 52_{13}—53_{12} zeigt strophische Gliederung. In 53_{2-9} und $_{12}$ lassen sich unschwer 4reihige Strophen erkennen, ebenso in den verbesserten Versen $53_{10\,f.}$ Es ist wahrscheinlich, daß das ganze Gedicht aus 56 Halbreihen oder 14 Strophen mit je 2 Doppeltrimetern besteht. 52_{13}—53_{1} bilden die 3 ersten Strophen.

52_{13}. An ישכיל wird nicht zu rütteln sein. Nur darf es nicht nach 𝔊 *συνήσει, A ἐπιστημονισθήσεται,* 𝔖 ܢܣܬܟܠ, 𝔙 *intelliget* mit Praetorius „er wird einsichtig sein“ übersetzt werden. Denn erstens spielt das bloße „einsichtig sein“ im ganzen Gedicht keine Rolle (Duhm [3]) und hat an 53_{11} בדעתו keine Stütze, s. dort. Zweitens paßt „er ist einsichtig“ nicht neben ירום und die übrigen Verben. Besser übersetzt 𝔗 יצלח „er hat Erfolg“. Diesen Sinn hat ישכיל auch Jos 1_{8} 1 Sam $18_{5\,14}$. Die zweite Hälfte von v. $_{13}$ scheint überladen. Vor ירום haben 𝔊𝔖 ein ו. Für ונשא וגבה hat 𝔊 *καὶ δοξασθήσεται,* 𝔊 hat also vielleicht nur ein Verb hier gelesen, etwa ונשא, vgl. 𝔊 Esr 8_{36}. Jedenfalls verdient bei Wahl ונשא den Vorzug vor וגבה, das mit Praetorius als erklärende Glosse zu dem mehrdeutigen ונשא angesehen werden kann.

v. $_{14}$. Nachsatz zu כאשר $14^{a\alpha}$ ist v. $_{15}$ כן. $14^{a\beta\,b}$ ist eine den Grund für das Entsetzen der רבים nennende Parenthese. Dann wird aber כן mit Dillmann-Kittel und Staerk (in den Noten, nicht in der Übersetzung) in כי zu verbessern sein. Für עליך haben 𝔗𝔖 das vielfach von älteren und neueren Exegeten mit Recht vorgezogene עליו. Da

der ganze Text in Distichen verläuft, fehlt zu $14^{a\alpha}$ die Parallelstiche. Für das nur hier im Sinn von „entstellt“ vorkommende מִשְׁחַת wird nach 𝔊 *ἀδοξήσει*, 𝔗 חֲשִׁיךְ, 𝔖 ܡܣܠܝܐ, 𝔙 *inglorius* besser מָשְׁחָת zu sprechen sein. מַרְאֵהוּ gibt 𝔊 mit *τὸ εἶδός σου* und ebenso תֹּאֲרוֹ mit *ἡ δόξα σου* wieder, vgl. MT עָלֶיךָ.

V. 15. Für יזה paßt weder *AΘ*s *ῥαντίσει* und 𝔙s *asperget* noch 𝔗s יבדר, oder 𝔖s ܢܕܘܐ, vgl. DILLMANN-KITTEL z St. Dem Zusammenhang entspricht 𝔊s *θαυμάσονται*. Nirgends jedoch deckt sich *θαυμάσονται* mit ירגזו, das nach MOOREs Vorgang jetzt vielfach in den Text gesetzt wird, sondern es entspricht etwa einer Form von שמם (vgl. 𝔊 Lev 26 32, *Θ* Jes 52 14), oder נשא „die Augen bewundernd erheben“, falls es nicht bloße freie Wiedergabe des überlieferten יזה ist. Denn יַזֶּה kann im jüngeren Hebräisch bedeuten: 1. er wird aufschreien machen, vgl. נחן, נזן, ናዘዘ trösten (LEVY, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch 1883, III, 364); 2. er wird aufspringen lassen (vgl. نَزَّ, نَزَا, نَزَا, ነዘዘ, ass. *manzazu*, Ort wo man steht). Letzteres dürfte vorzuziehen sein.[1] Denn 1. paßt das Aufschreien nicht zu dem folgenden פיהם .. יקפצו, man müßte denn schon mit BUDDE יקפצו in יפצו ändern. 2. Liest man aber יפצו, so kommt das Aufschreien vor dem Mund aufreißen! 𝔊 hat wohl auch יזה vor sich gehabt, es dem folgenden Plural יקפצו zuliebe in den Plural gesetzt und es sinngemäß, nicht wörtlich mit *θαυμάσονται* übersetzt. Darnach erübrigen sich Änderungen von יזה in יֶחֱזוּ (CHEYNE, BUDDE), oder in יורו (PRAETORIUS) usw. Auf Grund der falschen Rückübersetzung von *θαυμάσονται* in ירגזו hat DUHM[3] seine geistreiche Ergänzung der zu כאשר שממו עליו רבים fehlenden Stiche gedichtet. עליו in v. 15, von 𝔊 zu $15^{a\alpha}$ gezogen, müßte vor יקפצו einen besonderen, aber nicht ersichtlichen Nachdruck haben. Das Wort ist wie in $15^{a\alpha}$ so auch in $15^{a\beta}$ rhythmisch überflüssig und mag mit PRAETORIUS als eine an falsche Stelle geratene Korrektur zu עליך v. 14 gelten.

Sprecher der Worte 52 13–15 (vgl. עבדי) und 53 12 (אחלק) ist Jahwe. In der LXX setzt die zweite Jahwerede bereits bei 53 9 ויתן ein, vgl. dort. Das Mittelstück 53 1 ff. ist ein chorischer Bußpsalm, kenntlich an dem durchstehenden „Wir“ (53 8 עמי ist verderbter Text). Das Subjekt des Liedes ist aber strittig. Der Knecht kann es nicht sein,

1) Vielleicht wird dieses Verb auch von *Σ* mit seinem *ἀποβαλεῖ* gemeint, was sonst am häufigsten = נזה ist.

da andre von ihm reden. Nach der Ansicht vieler älterer und neuerer Erklärer ist der Dichter samt seinen Gesinnungsgenossen, d. i. im wesentlichen Israel, der Beter. Das Volk würde dann reumütig bekennen, daß das Leiden und Sterben des Knechtes ein Sühnopfer (אשם 53 10) für das Gesamtwohl (מוסר שלומנו 53 5) gewesen ist. Nun gipfelt aber nach den drei voraufgehenden Liedern die Aufgabe des Knechtes in der Begründung und Ausbreitung der Tora unter den Heiden. Diese würden, wenn Israel das Reugebet 53 1 ff. spräche, ganz leer ausgehen. Die Heiden sind vielmehr selbst das Subjekt des Liedes, wie nach dem Vorgang älterer Ausleger unter den neueren zuerst Giesebrecht wieder erkannt hat. Die Beziehung auf die Heiden ergibt sich auch aus der Anlage des Textes. Denn 1. sind die Vielen und ihre Könige 52 14 f. die einzige Mehrzahl, auf die das „Wir" 53 1 ff. Rücksicht nehmen kann (Budde). 2. schlägt 53 1 ff. direkt auf 52 14 zurück. Wie die Vielen (und ihre Könige) den Knecht v. 14 sahen und sich über ihn entsetzten, so sagen sie auch 53 2 ff., daß ihnen der Anblick des Knechtes bisher ein Abscheu und Greuel war. Da ein Wechsel in dem „Wir" 53 4 ff. durch nichts angedeutet ist, so ist eben auch den Heiden durch den Dichter die Erkenntnis von dem Sühnleiden des Knechtes in den Mund gelegt. Das Bekenntnis der Heiden, daß der Knecht (d. i. Israel) für sie stellvertretend und freiwillig den Märtyrertod erduldete, ist allerdings für das A. T. ein beispielloser Gedanke, vgl. Dillmann-Kittel. Aber wäre nicht ebenso ohne Parallele im ganzen A. T. der Satz, daß der Knecht, wie immer über seine Person zu denken ist, sich freiwillig für Israel opferte? Noch ein Hiob, der tiefbohrende Grübler über Menschenleid, weiß nichts von einem Sühnleiden! 3. Was den Heiden bislang unbekannt war und sie in Erstaunen versetzt, ist die wunderbare Wende in dem Schicksal des Knechtes 52 15. Sie wollen schier der Kunde 53 1 nicht glauben und sind überrascht, daß gerade ihnen, den Heiden, sich Jahwe offenbart. 4. Legte Israel das Reubekenntnis 53 1 ff. ab, so wären die Heiden nur die stummen Zuhörer. Nach 52 14 ist aber für sie eine aktivere Rolle zu erwarten. Wie sie zuvor den Knecht verkannten, so müssen sie nun seine große Bedeutung für sie erkennen — und das geschieht eben durch den Bußgesang 53 1 ff. Daß die Heiden 52 15 den Mund schließen, also 53 1 ff. nicht am Wort sein können, darf nicht ernstlich gegen die Beziehung des Liedes auf sie eingewendet werden. Änderung von יקפצו in יפצו ist untunlich. Es genügt in Gedanken zu ergänzen: „alsdann sprechen sie". Der Übergang von 52 15

zu 53 1 ff. ist jäh, noch jäher wäre er, wenn statt des bereits eingeführten Subjektes 52 13 f. ein gänzlich neues hereinschneite.[1]

53 1. Vor מי hat 𝔊 Röm 10 16 ein rhythmisch nicht verwendbares *Κύριε*. וזרוע יהוה wird *ʾuzroʿ jahwé* zu betonen, oder in *ʾuzroʿó* zu kürzen sein.

v. 2. V. 2 ff. rekapituliert die Leidensgeschichte des Knechtes. Das Ganze ist Vergangenheitsschilderung, wie die vielen Perfekta v. … beweisen. v. 2 berichtet von den kümmerlichen Verhältnissen, in denen der Knecht lebte. Er glich einer Wurzel im dürren Land. Damit stimmt aber nicht recht der Anfang ויעל כיונק לפניו „und er wuchs auf wie ein Schößling vor ihm", d. h. vor Jahwe, von ihm beachtet und gehütet, so Dillmann-Kittel. Ein Schauspiel, und zwar ein widerliches, ist nach dem folgenden der Knecht vielmehr für die Heiden gewesen. Diese Erwägung hat schon Ewald zu der richtigen Veränderung von לפניו zu לפנינו veranlaßt. Der schwerere Anstoß liegt jedoch bei ויעל, das hier, wo von Niedrigkeit und Elend die Rede sein soll, in den Zusammenhang nicht paßt, vgl. Praetorius. Für das von 𝔗𝔖𝔙 bezeugte ויעל hat 𝔊 *ἀνηγγείλαμεν*. Das ist aber nicht mit Praetorius auf ונגיד zurückzuführen, sondern entspricht einem נבל, von 𝔊 falsch als נִבֵּל gedeutet (vgl. 𝔊 Gen 21 7), in Wirklichkeit Perfekt Niktal von נבל, und das wird hier zu lesen sein. נבל כיונק לפנינו „Er welkte vor uns hin wie ein zarter Schößling (wie eine Wurzel in dürrem Land)". Damit erledigt sich das Bedenken von Staerk gegen den Text und der Besserungsvorschlag von Praetorius ויגל „er ward entblößt (wie ein Säugling)". Der perfektischen Schilderung entsprechend ist mit 𝔊𝔖𝔙 וַנִּרְאֵהוּ und hernach auch mit 𝔖𝔙 וַנַּחְמְדֵהוּ zu punktieren. Für letzteres hat 𝔊 *οὐδὲ κάλλος*, das ist aber nicht das von Duhm 3 eingesetzte וחן, sondern והדרו, vgl. Jes 2 10. Dem Metrum zuliebe wird ולא הדר mit Bertholet und Marti zu streichen und ונראהו zu לא תאר לו zu ziehen sein. Andre streichen ונראהו.

v. 3. Vor נבזה ergänzt 𝔊 als Subjekt *ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ* — gegen Sinn und Metrum. וחדל — *Σ καὶ ἐλάχιστος*, 𝔖 ܘܡܟܝܟܐ — חדל? אישים vor (איש מ(כאבות ist verdächtig. Vielleicht hat man אישים durch אדם zu ersetzen, wofür man sich auf 𝔊 *παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* berufen kann. Praetorius will אישים איש מכאבות in אישים כאבות

1) Vgl. auch die an Marti und Budde orientierten trefflichen Ausführungen von Haller im Göttinger Bibelwerk a. a. O. S. 56 f. und Hoelscher, Die Propheten. Leipzig 1914. S. 328 f.

ändern — an sich eine elegante Emendation, die indessen (zusammen mit der Umlesung von עשיר v. 9 in שׂעירים) den Text phantastisch macht und unerklärt läßt, wodurch der Knecht wie zum Gespenst abgemagert war, nämlich durch Krankheit, die aber Praetorius durch die Änderung von וידוע חלי in וידעכים beseitigt. Für den ungewöhnlichen Plural מכאבות lese man nach 𝔊 πληγῇ מכאוב, was nach Duhm sich auch metrisch empfiehlt. 𝔊 εἰδώς, 𝔖 ܝܕܥ, 𝔙 *scientem* scheinen ידוע als aktivische Ḳaṭûlform zu deuten, falls sie nicht direkt יֹדֵעַ lesen, was einige hebr. Mss. nach Dillmann-Kittel bieten. Wer ein Substantiv מַסְתֵּר bezweifelt, möge nach 𝔊 ἀπέστραπται, *A* ἀποκεκρυμμένον, 𝔙 *absconditus* מֻסְתָּר vorziehen. 𝔊 gleicht ולא חשבנהו καὶ οὐκ ἐλογίσθη dem נבזה, 𝔖 umgekehrt כמסתר ܘܫܛܝܢܗܝ und נבזה ܘܠܐ ܚܫܒܢܗܝ dem ולא חשבנהו an.

v. 4. חליינו — wofür rhythmisch besser das von 9 hebr. Mss. gebotene חלינו, cf. Kittel — ist durch das parallele מכאבינו geschützt. 𝔊s τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν scheint die schlechtere Lesart חטאינו vor sich gehabt zu haben, falls es nicht bloß חליינו erklären will.[1] Ein vor סבלם nach 𝔖 ܗܘ, 𝔙 *ipse* eingerücktes הוא wird dem Sinn und dem Metrum zu Hilfe kommen. Metrisch wäre aber auch ומכאבינו סבלם denkbar. אלהים ist von 𝔊 übergangen.

v. 5. Für מוסר שלומנו will Praetorius unter Hinweis auf Hi 20 3 מ׳ כלמתנו „Züchtigung unserer Schande" — aber zu נרפא־לנו paßt שלומנו, nicht כלמתנו. מחלל *A* βεβηλωμένος = מְחֻלָּל.

v. 6. Praetorius bewertet 6^b als Doppelbimeter. „Der Dichter hat vor der Cäsur und am Versschluß parallele Pausen eingesetzt, dadurch das Gewaltige des Gegensatzes hervorhebend." Aber vielleicht darf man betonen ויהוה הפגיע בו und dann mit leiser Nachhilfe fortfahren ואת־עונותינו כלנו (vgl. Hes 14 5). 𝔊 hat für עון ταῖς ἁμαρτίαις.

v. 7. In 𝔊 fehlt das rhythmisch nicht entbehrliche נגש. Denn 𝔊 καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κακῶσθαι = והוא נענה. 6^b und 7^b ist das Leiden des Knechtes ein stellvertretendes Opfer für die anderen. 7^a wird daher in der gleichen Richtung liegen. Darauf führen auch die alten Vertenten: 𝔖 ܡܩܪܒ = נגש, das auch 𝔗 mit seinem בעי meint. Aber priesterliches Interzedieren taugt hier nicht, vgl. Dillmann-Kittel. Das Richtige bieten *Σ* προσηνέχθη, 𝔙 *oblatus est* = נֻגַּשׁ als Passiv zu הִגִּישׁ „darbringen" = „opfern", vgl. z. B. Am 5 25 Mi 2 12 Ex 32 6 1 Sam 13 9

1) Mt 8 17 αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν scheint חליינו und מכאבינו ihre Plätze tauschen zu lassen.

14 $_{3f}$ 1 Kön 5 $_1$ Lev 2 $_8$ 8 $_{14}$ Mal 1 $_{7\,8\,11}$ 3 $_3$. Dillmann-Kittels Versuch נִגַּשׁ damit zu rechtfertigen, daß das bisher beschriebene Leiden des Knechtes hier kurz zusammengefaßt werde, verfängt nicht. Denn 1. findet eine solche Zusammenfassung gar nicht statt, da die Schilderung des Leidenszustandes sich noch fortsetzt, und 2. würde bei נִגַּשׁ der Gedanke entstehen: der Knecht wurde mißhandelt, so wie ein Schlacht- oder Opferlamm mißhandelt zu werden pflegt! ולא נאלמה mit Praetorius, oder לפני גוזזיה mit Staerk zu streichen, liegt kein Anlaß vor. Statt גוזזיה mag man aber nach 𝔊 *τοῦ κείροντος*, 𝔗 גוזזהא, 𝔖 ܓܙܘܙܗ, 𝔙 *tondente* den Singular גוזזה sprechen. Denn einmal wird für das Lamm ein Scherer genügen und גוזזה wird rhythmisch besser als גוזזיה sein, zumal noch נאלמה in die Zeile gehört, da ולא יפתח פיו am Ende als wörtliche Wiederholung des Anfangs auszustoßen ist.

v. 8. Das unklare מֵעֹצֶר (𝔖 ܡܢ ܐܘܠܨܢܐ, 𝔙 *de angustia*), für das Staerk das noch unklarere בֹּעֵצֶר Jdc 18 $_7$ substituieren will, wird nach 𝔊 *ἐν τῇ ταπεινώσει*, 𝔗 מיסורין durch בְּעֹנִי zu ersetzen sein, was gewiß auch vor Martis עֶצֶר den Vorzug hat. Für את־דורו paßt m. E. nur die Übersetzung „unter seinen Zeitgenossen“ (Dillmann, Budde, Staerk u. a.). In diesem Sinn wird דור auch von 𝔊𝔗𝔖𝔙 verstanden. נגזר 8b ist parallel dem לקח 8a. v. 8 betrifft den Zeitpunkt des Todes des Knechtes, vom Verbleib des Toten redet erst v. 9. Unmotiviert erscheint, את־דורו als voraufgestelltes und darum besonders hervorgehobenes direktes Objekt zu ישוחח anzusehen, sei es nun, daß man nach Jes 38 $_{12}$ mit Bertholet bei דור an die bisherige irdische Wohnstätte des Knechtes, oder mit Duhm gar an den jetzigen himmlischen Aufenthaltsort der Seele des Toten denkt. Deshalb sind auch alle Textänderungen nicht zu billigen, die ein anderes direktes Objekt zu ישוחח bezwecken, z. B. דויו (Ley), דברו (bei Kittel), דרכו (Cheyne, Marti und Hoelscher), oder מותו (Praetorius). Angesichts der durchstehenden Plurale „wir“ und „uns“ ist das von 𝔊𝔗𝔖𝔙 bereits gelesene מפשע עמי mit Budde, Marti und Hoelscher durch מפשעינו zu ersetzen, vgl. 53 $_5$. Für נגע למו bürgert sich mit Recht immer mehr die auf 𝔊 *ἤχθη εἰς θάνατον* zurückgehende Lesart נגע למות ein. Nur ist נגע nicht mit 𝔊 *ἤχθη*, Θ *ἥψατο*, 𝔗 ימטי, 𝔖 ܩܪܒ von נגע „reichen an“, sondern nach Σ *πληγή*, 𝔙 *percussi*, MT נֶגַע von נגע „schlagen“ abzuleiten, vgl. Ps 73 $_5$ JSir 30 $_{14}$.

v. 9. Wer וַיִּתֵּן nicht beanstandet, ergänzt dem Sinn nach הַנֹּתֵן, vgl. Dillmann-Kittel. Andere, z. B. Marti, Budde und Staerk, punktieren וַיִּתֵּן. Nun hat 𝔊 *καὶ δώσω*. Da kein Grund ersichtlich ist,

weshalb 𝔊 von sich aus hier in die 1. Person überging und die zweite Jahwerede beginnen ließ, so wird er ואתן im Text vorgefunden haben. ואתן ist dem ויתן vorzuziehen. Der Untergang des Knechtes (d. i. Israels seit dem Exil) war Jahwes Tat. Bis 53 8 reicht das Bußgebet der Heiden. Schließlich können die Heiden sich doch selbst nicht gut als רשעים und עשי רע (statt עשיר) bezeichnen! Was für das unmögliche במתיו einzusetzen, ist noch immer umstritten. 𝔊𝔗𝔖𝔙 haben במותו. Solange במתו „sein Grabhügel" nicht nachweisbar ist, falls Hes 43 7 keine Parallele, möge man nach Jes 14 8 ביתו sprechen, was einem בירתו oder בית מותו vorzuziehen sein dürfte.

Bei den dunklen Versen 10 und 11 sind schon 𝔊𝔗𝔖𝔙 in Verlegenheit, wie aus ihren tastenden, im einzelnen aber auf besserer Textüberlieferung beruhenden Übersetzungsversuchen erhellt.

v. 10. ויהוה חפץ wird von 𝔊𝔗𝔖𝔙 bezeugt. דכאו leitet 𝔊 *καθαρίσαι αὐτόν* und 𝔗, es durch בצרת, דכאה, נקאה umschreibend, von aram. דכא „rein sein" ab, während 𝔖 [Syriac], 𝔙 *conterere eum* es mit דכא „zerschlagen" kombinieren. החלי wird von 𝔊 *τῆς πληγῆς* und 𝔙 *in infirmitate* als Substantiv gedeutet, von 𝔖 [Syriac] als Verb, von 𝔗, wie es scheint, nicht übersetzt. Σ *ἐλεῆσαι* ist nach Klostermann aus *βεβηλῶσαι* (= חללו), nach Field aus *ἀλοῆσαι* entstellt; im letzteren Falle würde ihm דכאו entsprechen können. אם־תשים ist bei 𝔊 = *ἐὰν δῶτε* — aber nicht von den anderen, sondern von dem Knecht wird das Blutopfer gebracht! 𝔖 [Syriac] übersetzt, als wenn תשם dastünde. 𝔙 *posuerit* = ישים. נפשו — es mit *ἡ ψυχὴ ἡμῶν* wiedergebend — macht 𝔊, die trimetrische Anlage des Textes zerstörend, zum Subjekt von יראה. Auch bei 𝔗 ist Subjekt von יראה nicht der Knecht, sondern Israel. 𝔖 und 𝔙 verbinden נפשו mit den vorhergehenden Worten. יאריך ימים ist bei 𝔊 *μακρόβιον* und 𝔙 *longaevum* Beiwort zu זרע, vielleicht in der Aussprache אֶרֶךְ ימים. Für וְחֵפֶץ 𝔖𝔙 hat 𝔊 וְחִפֵּץ. Wie es scheint, fehlt בידו bei 𝔊. Für יצלח hat 𝔊 *ἀφελεῖν*, d. i. יַצִּיל oder יְחַלֵּץ. Die Schwierigkeiten liegen in den 4 ersten Worten des Verses, besonders bei החלי. Weder הֶחֱלִי, noch הֶחֱלִי führen zum Ziel, vgl. Dillmann-Kittel. v. 8/9 ist bereits Tod und Grab des Knechtes erwähnt. Übersetzungen wie „aber Jahwe gefiel es ihn mit Krankheit zu schlagen", fallen hinter die Situation von 53 8 f. zurück. Auch mit „ihn zu reinigen von Krankheit" ist nichts anzufangen. Wie soll das bei einem Gestorbenen und Begrabenen geschehen? Seine Unansehnlichkeit, seine Häßlichkeit, seine Striemen und Beschimpfungen und sein schmachvolles Ende müßten doch auch hier berücksichtigt sein!

Damit bricht die Grundlage für DUHMS, bei BERTHOLET teilweise nachwirkende, starke Umdichtung der Verse 1 f. zusammen. Schreibt man sich die Stichen

ויהוה חפץ דכאו החלי
und וחפץ יהוה בידו יצלח

untereinander, so können sie nur als Dubletten in Betracht kommen, und da die zweite Stiche an sich und im Zusammenhang verständlicher ist als die erste, so ziehe ich sie dieser vor und versetze sie an ihre Stelle. Da nach dem verbesserten Text Jahwe bereits 53 9 als redendes Subjekt eingeführt ist, wird 53 10 ein auch dem metrischen Bedürfnis entsprechendes וְחָפַצְתִּי (statt וחפץ יהוה) genügen, wodurch der Zusammenhalt mit 53 9 ואתן und 53 12 ואחלק gewahrt und der ganze Abschnitt 53 9—12 als Jahwerede gewonnen wird. Sie bildet zusammen mit 52 13—15 die Umrahmung für den Bußpsalm der Heiden. Metrisch gleichgültig, aber sachlich besser als תשים ist 𝔙s ישים (BUDDE u. A.) Für יאריך ימים hat bereits DUHM nach 𝔊 (𝔙) das metrisch und sachlich vorzuziehende ארך ימים eingesetzt.

v. 11. Wie schon aus der Einteilung des Textes bei KITTEL hervorgeht, kann der Eingang von v. 11 nicht in Ordnung sein. Auch die alten Versionen schwanken. 𝔊 verbindet מעמל נפשו mit Ende v. 10, liest für יִרְאֶה *δεῖξαι αὐτῷ φῶς* d. i. יַרְאֶה oder יאיר und verknüpft ישבע mit בדעתו *καὶ πλάσαι τῇ συνήσει*, wobei *πλάσαι* innergriechische Verderbnis für *πλῆσαι* sein wird. 𝔖 und 𝔙 folgen bis יראה dem MT. Während 𝔖 dann aber, wie 𝔊, ישבע mit בדעתו verbindet, ziehen 𝔗 und 𝔙 בדעתו zu יצדיק. v. 11 besteht aus drei Teilen. Das Ende des ersten ist mit 𝔙 bei ישבע anzusetzen. יראה wird aber nicht nach 𝔊 in אור bzw. יראהו אור (angenommen von DUHM, BERTHOLET, MARTI, HALLER und PRAETORIUS), sondern in יִרְוֶה (BUDDE יִרְוֶה) abzuändern sein. Vor ישבע ist mit 𝔊𝔖𝔙 ו zu ergänzen. Das metrisch überschießende נפשו stammt vielleicht aus 10ª. So gewinne ich den Text מעמל ירוה וישבע „wegen (erlittener) Mühsal wird er satt zu trinken und zu essen haben". Das ist als letzte Halbstiche in v. 10 einzusetzen, wo der Endplatz der 12. Strophe noch frei ist. Die Fortsetzung in v. 11 bildet mit v. 12 bis שלל die 13. Strophe. בדעתו verbinde ich, wegen des parallelen מעמל mit 1 Handschrift (DUHM) BERTHOLET, BUDDE und STAERK in ברעתו verbessert, nach 𝔗𝔙 mit יצדיק, wozu noch לרבים gehört. צדיק streiche ich als schlechte Variante zu יצדיק und עבדי dahinter ist überflüssiges, aber richtiges Subjekt zu יצדיק. In den Worten יצדיק bis יסבל treffen 𝔊𝔖𝔙 mit MT zusammen.

v. 12. Störend ist in dem ersten Doppeltrimeter das zweimalige חלק, das nur von 𝔗𝔖 bestätigt wird, während 𝔊 und 𝔙 im Ausdruck wechseln. 𝔊 hat für לכן אחלק־לו ברבים *διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλούς*. Nur hier würde *κληρονομέω* = חלק sein, jedoch ließe sich auf *κληρονομία* = חֵלֶק Ps 16 5 verweisen. Wahrscheinlicher aber hat 𝔊 hier eine Form von נחל gelesen. Darnach verbessere ich mit Praetorius אֶנְחַל לו bzw. אַנְחִל (Budde). Denn ינחל mit Duhm, Bertholet, Marti und Cornill ZAW 1916, 243f. einsetzen, hieße der durch יחלק veranlaßten Textgleichmacherei 𝔊s folgen, vgl. Praetorius a. a. O. S. 15. Bei Cornills Verbesserung לכן ינחל לו רבים bleibt 1. לו auffallend und 2. das Hereinkommen von ב vor רבים unerklärt. Auch Cornills Herstellung des nächsten Trimeters kann ich nicht billigen. Er liest ואת־עצומים יקח לשלל. את vor unbestimmtem Acc. hat vielleicht an 50 4 את־יעף eine Parallele. Aber der Inhalt geht über den ersten Trimeter hinaus, freilich nicht nach Cornills Textänderung, die ich jedoch nicht für richtig halten kann. Dem את־עצומים entsprechend wird vorher auch בְּרבים zu punktieren sein. In dem zweiten Doppeltrimeter gleicht 𝔊 durch die Übersetzung *παρεδόθη* das von den Massoreten richtig als Aktiv punktierte הערה dem folgenden Passiv נמנה an. Aus metrischem Bedürfnis ist auf למות als Auffüllsel (Duhm u. A.) zu verzichten, vgl. Ps 141 8. Nach 𝔊 *διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν* wird für ולפשעים, das durch פשעים eine Zeile darüber veranlaßt sein kann, mit Budde und Hoelscher besser ולפשעיהם gelesen werden.

Von einer persönlichen Wiederbelebung geschweige gar Auferstehung des Ebed-Jahwe ist in 53 10 nichts zu lesen, sie ist auch nicht zwischen die Zeilen hineinzudeuten. Der Text redet von langlebender Nachkommenschaft, die der verstorbene Gottesknecht, im Grabe weiterlebend gedacht, sieht, so wie Rahel Jer 31 15 im Grabe um ihre Kinder weint! In diesen Nachkommen lebt der Knecht fort. Was von ihm gilt, überpflanzt sich auf sie, oder kommt ihnen zugute.[1] Jer 53 10 ist nach JSir 46 12 49 10 zu verstehen. Dort wird den verstorbenen Richtern in Israel gewünscht:

---

1) Das mag man eine Art Wiederbelebung des toten Knechtes nennen — Graf Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, S. 417, 423f. — richtiger ist es ein Weiterleben. B. scheint den Gedanken der Wiederbelebung des Knechtes besonders in 53 10 zu finden, indem er יאריך ימים auf den Knecht statt auf seine Nachkommen deutet. Diese Nachkommen sind ein Ebed-Jahwe redivivus!

תהי עצמתם פרחות תחתם
ושמם תחליף לבניהם

„Mögen ihre Gebeine Sprossen treiben an ihrem Orte (d. i. Grab), und ihr Name ein Nachwuchs sein für ihre Söhne.“

v 49 10 wird die erste Hälfte des gleichen Wunsches für die zwölf Propheten ausgesprochen.[1] Zu vergleichen ist auch die Hoffnung des sterbenden Simeon, Testamente der zwölf Patriarchen, Sim VI 2. Wenn seine Söhne den Neid und jede Halsstarrigkeit abtun, dann soll folgendes eintreten:

ὡς ῥόδον ἀνθήσει τὰ ὀστᾶ μου ἐν Ἰσραήλ
καὶ ὡς κρίνον ἡ σάρξ μου ἐν Ἰακώβ
καὶ ἔσται ἡ ὀσμή μου ὡς ὀσμὴ Λιβάνου
καὶ πληθυνθήσονται ἅγιοι ἐξ ἐμοῦ ἕως αἰῶνος αἰώνων
καὶ οἱ κλάδοι αὐτῶν εἰς μακρὰν ἔσονται.[2]

Jes 53 10—12 nennt den Siegerlohn des die Sünden der Heiden willig büßenden Knechtes 1. eine unverwüstliche starke Nachkommenschaft, 2. Reichtum, 3. Heidenbekehrung, 4. politische Machtstellung — Gen 12 2f. Jes 19 24 25 — das Beuteteilen mit Gewaltigen bedeutet nach Prov 16 19 soviel wie: mit ihnen auf gleichem Fuß leben. Das alles sind bekannte Herzenswünsche des alttestamentlichen Frommen.

52 13 הנה ישכיל עבדי ‖ ירום ונשא ‹› מאד
14 כאשר שממו עלי‹ו› רבים ‖ — — — —[3]
כ‹י› משחת מאיש מראהו ‖ ותארו מבני אדם
15 כן יזה גוים רבים ‖ ‹› יקפצו מלכים פיהם
כי אשר לא ספר להם ראו ‖ ואשר לא שמעו התבוננו

---

1) Vgl. dazu SMEND, Die Weisheit Jesus Sirach, 1906. — Die Vereinigung der ursprünglich getrennten Gräber der einzelnen Richter und Propheten zu einem Massengrab ist ein Seitenstück zu der Makpela-Höhle P's, der gemeinsamen Ruhestätte der Patriarchen. Übrigens ist JSir 46 12 49 10 der älteste Hinweis auf die sogenannten Gräber der Richter und Propheten, ob gerade an der Stelle, wo die heutige Tradition sie zeigt (BÄDEKER-BENZINGER, Palästina und Syrien 7, 1910, 83), steht dahin.

2) Vgl. CHARLES, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Oxford 1908, 23. Test Sim VI 2 ist übrigens, wie weder SCHNAPP (in KAUTZSCH, Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 1900) noch CHARLES (in seinem Kommentar zu den Testam. der zwölf Patriarchen, 1908, und in the Apocrypha and Pseudepigrapha, 1913, II) erkennt, eine Nachbildung von JSir 39 13f.

3) Ein Versuch, die Lücke auszufüllen, ist außer von DUHM, auch von CHEYNE und MARTI unternommen.

53 1 מי האמין לשמעתנו ‖ וזרוע‹ו› על־מי נגלתה

2 ‹נמ›ל כיונק לפנ‹י›ו ‖ וכשרש מארץ ציה

לא־תאר לו ‹› ונראהו ‖ ולא מראה ונחמדהו

3 נבזה וחדל א‹ד›ם ‖ איש מכאוב ‹› וידוע חלי

וכמסתר פנים ממנו ‖ נבזה ולא חשבנהו

4 אכן חלינו הוא נשא ‖ ומכאבינו ‹הוא› סבלם

ואנחנו חשבנהו נגוע ‖ מכה־אלהים ומענה

5 והוא מחלל מפשעינו ‖ מדכא מעונותינו

מוסר שלומנו עליו ‖ ובחברתו נרפא־לנו

6 כלנו כצאן תעינו ‖ איש לדרכו פנינו

ויהוה הפגיע בו ‖ את עונ‹ותינו› כלנו

7 נג‹ש› והוא נענה ‖ ולא יפתח פיו

כשה לטבח יובל ‖ וכרחל לפני גזז‹›ה נאלמה ‹›

8 מע‹לי› וממשפט לקח ‖ ואת־דורו מי ישוחח

כי נגזר מארץ חיים ‖ מפשע‹ינו› נגע למו‹ת›

9 ו‹א›תן את־רשעים קברו ‖ ואת עשי ר‹ע› ב‹מ›ת‹ו›

על לא חמס עשה ‖ ולא מרמה בפיו

10 ‹›וחפצי‹› בידו יצלח ‖ אם ‹י›שים אשם נפשו

יראה זרע ‹›אר‹›ך ימים ‖ 11 מעמל ‹› יר‹ו›ה ‹ו›ישבע

ב‹ר›עתו יצדיק ‹› לרבים ‖ ועונותם הוא יסבל

12 לכן א‹נ›חל‹›־לו ברבים ‖ ואת־עצומים יחלק שלל

תחת אשר הערה ‹› נפשו ‖ ואת־פשעים נמנה

והוא חטא רבים נשא ‖ ולפשע‹י›הם יפגיע:

Zur Stelle Hohes Lied 4 8.

Von

Alfred Bertholet.

Die Worte HL 4 8:

„Mit mir vom Libanon, Braut,
Mit mir vom Libanon komm,
Zieh fort[1] vom Gipfel des Amana,
Vom Gipfel des Senir und Hermon,
Von der Höhen der Löwen,
Von den Bergen der Pardel"

erscheinen im gegenwärtigen Text ohne allen Zusammenhang und bieten der Erklärung beträchtliche Schwierigkeit. Ein Blick in die modernen Kommentare genügt, um zu zeigen, wie wenig es z. T. gelingen will, ihnen einen befriedigenden Sinn abzugewinnen. Budde[2] geht so weit, im Vers den Einschub eines Bearbeiters zu sehen: er soll nämlich, da in v. 11 und 15 der Libanon bildlich verwendet und v. 6 von einem Hingehen zum Berge geredet werde, aus einem Mißverständnis der Umgebung künstlich entwickelt worden sein, als man sich bemüht habe, die vereinzelten Lieder zu einem Ganzen zu vereinigen und etwas Leben, Bewegung, Handlung hineinzubringen. Siegfried[3] folgt Budde auf dieser Bahn. Er spricht von einer auf grobem Mißverständnis eines späteren Lesers beruhenden Glosse und knüpft daran die spöttischen Worte: „Der Myrrhenberg und Weihrauchhügel v. 6, die wie der Libanon duftenden Gewänder und Ähnliches brachten jenen Leser auf den Gedanken, daß die Liebenden dort ihre Flitterwochen gefeiert hätten, wozu diese

1) Zu dieser Bedeutung von שׁוּר vgl. assyrisches šâru einherziehen, arabisches سَيَرَ reisen und Jes 57 9.

2) In Martis Kurzem Handkommentar, vgl. schon Preußische Jahrbücher 1894, S. 111 f.

3) In Nowacks Handkommentar.

Lokalität die denkbar ungeeignetste und wegen der Löwen und Pardel gefährlichste gewesen wäre. Das Verständigste ist jedenfalls an diesem Einfalle die Aufforderung des Geliebten an die Braut, sich mit ihm von dort wegzubegeben!"

Daß aber eine immerhin so originelle Stelle bloß Glosse sein soll, ist wenig einleuchtend. Allerdings ist die Auskunft, mit der neuere katholische Theologen ihre Echtheit festzuhalten suchen, um nichts befriedigender. So nimmt HONTHEIM[1] die Zuflucht zu einer metaphorischen Deutung (die schaurige Gebirgsgegend voll reißender Tiere = Bild für die Heimat der Braut, das Haus der Mutter, daraus sie der Bräutigam in die anmutigsten Gefilde, das Reich der Liebe, führen wolle!), und ZAPLETAL[2] erklärt nach dem Vorbild HALÉVYS, מִן bedeute hier nicht „von" sondern „zu", womit sich als Sinn ergebe: „ich kann dich überall schützen" oder einfach: „mit dir vereint und mit dir allein möchte ich sein". Wenn dieser Sinn nur nicht mit so viel philologischer Inkorrektheit erkauft wäre! Den bemerkenswertesten Versuch, die Stelle verständlich zu machen, verdankt man JAKOB.[3] Er verweist auf einen noch unter den heutigen Beduinen des Hedschaz und speziell der Sinaihalbinsel üblichen Brauch des Brautversteckens[4], den J. L. BURCKHARDT[5] mitteilt. Darnach pflegt die Braut aus ihrem Zelt in die benachbarten Berge zu fliehen, wo sie, von den ihr Versteck kennenden Freundinnen mit Lebensmitteln unterhalten, weilt, bis der Bräutigam sie findet. Er vollzieht darauf die Ehe mit ihr im Freien und bringt die Nacht mit ihr in den Bergen zu. Den nächsten Morgen geht sie nach Hause in ihr Zelt, läuft aber des Abends wieder fort und wiederholt dieses Spiel mehrmals, bis sie endlich in ihr Zelt zurückkehrt, während sie in das ihres Mannes erst bei vorgeschrittener Schwangerschaft geht.

So dankenswert dieser Hinweis ist, so bleibt doch die Frage, ob diese Sitte ohne weiteres auf palästinensische Verhältnisse und auf die Libanongegend übertragen werden darf. Nach HL 3 6 wird die Braut im üblichen feierlichen Zuge aus dem elterlichen Hause geholt und zum Bräutigam gebracht. Von Versteckspiel keine Spur. Und wie soll sie nach dem Libanon fliehen, wo sonst Jerusalem der Schauplatz der Dich-

1) Das Hohelied übersetzt und erklärt, 1908, S. 62.

2) Das Hohe Lied, kritisch und metrisch untersucht, 1907, S. 105.

3) Das Hohelied auf Grund arabischer und anderer Parallelen, 1902, S. 22 f.

4) Vgl. dazu SARTORI, Sitte und Brauch I, 1910, S. 90.

5) Notes on the Bedouins and Wahabys I, 1831, S. 269 f, in der deutschen Übersetzung S. 216 f. Vgl. auch MUSIL, Arabia Petraea III, 1908, S. 206.

tung ist?[1] Es müßte schon eine starke poetische Hyperbel angenommen werden, und gesteigert würde sie noch durch die ausdrückliche Nennung der wilden Tiere. Das alles macht die Annahme dieser Erklärung nicht ganz leicht.

Es soll im folgenden der Versuch gemacht werden, die Frage zu erwägen, ob nicht von ganz anderer Seite her Licht auf die dunkeln Worte fallen könnte.

Ich gehe aus von einer Stelle Theodors Bar Koni:[2] „Dieser Tammuz war, sagt man, ein Hirt und liebte ein Weib, das wegen seiner Schönheit berühmt und gefeiert war. . . Sie floh mit Tammuz, ihrem Geliebten, in die Libanonberge. . . Hephästos ihr Gatte verfolgte sie in die Libanonberge. Tammuz begegnete ihm und tötete ihn; aber auch er starb, zerrissen von einem Eber."

In drei Punkten zeigt sich hier eine Übereinstimmung bzw. Ähnlichkeit mit der HL 4_8 vorausgesetzen Situation: 1. der Geliebte wird als Hirt dargestellt, 2. als Aufenthaltsort des Liebespaares erscheint der Libanon, 3. es droht Gefahr von seiten wilder Tiere.

Um mit dem Letzten zu beginnen, möchte es vielleicht schon scheinen, als sei die Ähnlichkeit eine illusorische: der göttliche Hirt wird von einem Eber zerrissen, der Hirt im Hohen Liede fordert zur Flucht vor Löwen und Pardeln auf. Aber hier gerade scheint die Tradition nicht einheitlich gewesen zu sein: Philo Byblius[3] spricht (in bezug auf Eliun = Adonis) nicht von einem Eber, sondern ganz allgemein von *θηρία*, und eine Skulptur von Ghineh in der Umgegend von Byblus, die auf Adonis (und Balti) bezogen wird, stellt den Kampf eines Mannes mit einem Bären dar.[4] Es bedarf nur der naheliegenden Annahme einer Kontamination der verwandten Mythenkreise, um auf den Löwen zu kommen. In Amathus auf Cypern, wo Melkart neben Adonis verehrt wurde, stellt eine Statue den erstern als Löwenkämpfer dar.[5] Als Löwenkämpfer wiederum wird, wie es scheint, Esmun gedacht[6], und Attis wird in seiner Liebe mit einer Nymphe von dem Löwen des Korybanten entdeckt.[7] In Hygins Fabulae ist beim Tode

1) Vgl. 1_5 2_7 3_5 $5_{8\,10}$ 8_4.
2) Vgl. v. BAUDISSIN, Adonis und Esmun, 1911, S. 74 f.
3) Fr. 2_{13} S. 567.
4) v. BAUDISSIN, a. a. O. S. 78 f.
5) FRAZER, Adonis, Attis, Osiris, 1906, S. 41.
6) v. BAUDISSIN, a. a. O. S. 299.
7) HEPDING, Attis, 1903, S. 121.

des Hyas, der von den Hyaden beweint wird, Eber oder Löwe das tötende Tier.[1] Wie fließend in solchen Dingen die Übergänge sind, zeigt noch die Legende Hoseins, der in der schiitischen Welt an die Stelle des heidnischen Tammuz getreten ist: sein Gegner Schimer hat eine Hundsschnauze und Schweinsborsten.[2] Übrigens dürfte der Eber gerade der ältesten Gestalt des Adonismythus, wie ihn die Griechen kannten, gefehlt haben.[3] Daß im Hohen Lied neben den Löwen die Pardel erscheinen, erklärt sich einfach aus Gründen des poetischen Parallelismus wie Jer 5 6. Entsprechend ist neben dem Libanon der Amana, Senir und Hermon genannt.

Was die Vorstellung des göttlichen Hirten anbetrifft, so reicht sie über Theodor Bar Koni weit zurück bis in die alten Tammuzlieder hinein[4], und Adonis als Hirten kennen auch die Idyllen Theokrits[5], deren Anklänge an das Hohe Lied übrigens schon längst aufgefallen und verschieden kommentiert worden sind.[6] Der Zusammenhang des Adonis mit dem Libanon ist vor allem durch Lucian, de dea Syria § 8 bezeugt.[7]

Ist die Übereinstimmung der genannten Züge mit HL 4 8 bloßer Zufall? Die Antwort wird davon abhängen, ob eine Kenntnis des Adonismythus auf israelitischem und jüdischem Boden in irgend einer Form denkbar ist. Man wird nicht Anstand nehmen, diese Frage zu bejahen, wenn man bedenkt, daß schon Jesaja[8] wohl zweifellos auf die Adonisgärten anspielt, und daß der dem Adoniskult nächstverwandte Tammuzkult, wie aus Hesekiel bekannt ist[9], sogar im Tempel zu Jerusalem unter den Frauen seine Pflege fand. Es mag hinzugefügt werden, daß noch Hieronymus[10] von Tammuz- oder Adonisdienst zu Bethlehem, wenn auch erst in der Zeit zwischen Hadrian und Konstantin, weiß.

---

1) Winckler, Krit. Schriften III 107ff., vgl. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, S. 265 A. 1.

2) Vgl. B. Meissner im Archiv für Religionswissenschaft V (1902), S. 232.

3) v. Baudissin, a. a. O. S. 152, 353, 382.

4) Vgl. Zimmern, Der babylonische Gott Tamuz, 1909, S. 706 (8), 728 (30); Langdon, Tammuz and Ishtar, 1914, S. 14, und Sumerian and Babylonian Psalms, by S. Langdon, 319 10—17 323 14 18.

5) I 109: *μῆλα νομεύει*; III 45: *ἐν ὤρεσι μῆλα νομεύων*.

6) Vgl. z. B. Budde, a. a. O., S. XXIII; P. Haupt, Biblische Liebeslieder, 1907, S. XIII, XLII, 34f.

7) Vgl. Frazer, a. a. O. S. 14ff., 18, 135f; s. auch Musaeus *τὰ καθ' Ἡρώ* 47.

8) 17 10f. 9) 8 14.

10) Epistola LVIII ad Paulinum, Migne S. L. 22, Sp. 581.

Aber noch bliebe zu erwägen, wie sich eine Einwirkung des Adonismythus auf das Hohe Lied vorstellig machen läßt. Im besondern Falle lauten hier die Worte so, daß sie schon eine bestimmte Fassung des Mythus vorauszusetzen scheinen. Ich wäre geneigt, mir den Vorgang folgendermaßen zu denken. Anknüpfen darf ich an einen Satz v. Baudissins[1], es sei wohl „in den Riten der Adonien von Anfang an eine mimische Darstellung dessen zu erkennen, was man dem Gott widerfahren und immer aufs neue widerfahrend glaubte". In dieser Annahme treffen die Meinungen verschiedener Gelehrter zusammen.[2] Zur mimischen Darstellung hätte dann wohl auch die Liebesszene gehört, wie Adonis auf dem Libanon mit seiner Geliebten von todbringenden Tieren überrascht zu entfliehen sucht, die Geliebte zu gemeinsamer Flucht auffordernd. Ist es unter solchen Umständen nicht denkbar, daß eine derartige Szene zur typischen Liebesszene geworden wäre, so daß der Wortlaut des Mysterienspieles auf die erotische Profanpoesie abfärben konnte?

Eine Bestätigung erführe diese Vermutung, wenn es gelänge nachzuweisen, daß die Mysteriensprache auch sonst im alttestamentlichen Schrifttum hin und wieder nachklingt. Dabei sehe ich ab vom Versuch, Jes 53 als ein aus den Mysterien stammendes Kultlied, das am Todestage des Gottes von den Mysten gesungen wurde, zu erklären.[3] Was mir eine solche Deutung entschieden zu widerraten scheint, ist die Schilderung des Ebed als eines Unansehnlichen und Unangesehenen, eines Verachteten und Verlassenen (v. 2f.), der aus Drangsal heraus hingerafft wird (v. 8). Das ist nicht die Art, wie sonst sterbende Götter beurteilt werden. Ihrer Natur nach Vegetations- oder Astralgötter[4], stehen sie zu Lebzeiten in Ehren und Ansehen und sterben aus vollem Glanz heraus, so daß gerade der jähe und unerwartete Verlust ihrer allverehrten Pracht Anlaß und Inhalt der Klage über ihren Tod wird, — sehr viel anders als was der Dichter von Jes 53 ausführt. Aber wenn wir damit auch auf ein Hauptstück, das für eine Einwirkung der Mysteriensprache auf die alttestamentliche Literatur sprechen könnte, verzichten, so fehlt es vielleicht doch nicht an andern Spuren, in denen sich eine solche verrät. Sie sind auch bereits entdeckt worden. Vor allem gibt zu

---

1) A. a. O. S. 183. 2) Vgl. z. B. Langdon, a. a. O. S. 24.

3) Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 326 f.

4) Vgl. meinen Artikel über vorchristlichen Auferstehungsglauben im American Journal of Theology XX, S. 1 ff.

denken 3 Reg 12 24m (Swete) der Klageruf *οὐαὶ κύριε*, der sich, wie v. Baudissin[1] mit vollem Recht gesehen hat, in seiner Anwendung auf das Kind Jerobeams seltsam genug ausnimmt. Gerade hier liegt es in der Tat nahe, an die Klage des Adonisdienstes zu denken. Im Licht der so aufgefaßten Stelle könnte der Parallelismus des Vergleiches in Sach 12 10f. כְּמִסְפֵּד עַל־הַיָּחִיד und כְּמִסְפַּד הֲדַדְרִמּוֹן darauf hindeuten, daß sich zunächst die Trauer um den gestorbenen Sohn die Töne von der Klage um den sterbenden Gott lieh.[2] Vielleicht aber darf man weitergehen und mit v. Baudissin[3] allgemeiner sagen, es wäre etwa möglich, daß in Trauerfeiern die Verstorbenen behandelt worden seien, als ob sie der Adonis wären. הוֹי אָדוֹן kehrt Jer 22 18 und 34 5 wieder, dort auf Jojakim, hier auf Zedekia bezüglich. An dieser zweiten Stelle entbehrt die Übersetzung der LXX nicht des Interesses. Sie hat *ἕως ᾅδου*, was sinnlos, aber seiner Entstehung nach durchsichtig genug ist: *ὦ ἀδών*.[4] Heißt das nicht vielleicht, daß LXX durch ihre Transkription den Anklang an Adonis bewußt aufrechterhalten wollte? Die andere Stelle, 22 18, weist eine Erweiterung auf: „Wehe mein Bruder und wehe meine Schwester! Wehe über den Herrn und wehe über seine Herrlichkeit". v. Baudissin[5] meint, daß sich die erste Vershälfte nicht auf den Adonis beziehen lasse, sondern allgemein verschiedene Formen der Totenklage referiere (vgl. 1 Reg 13 30). Dem gegenüber darf aber vielleicht darauf hingewiesen werden, daß sich wenigstens im Tammuzkult nach dem Hinschwinden des Gottes die Wehklage auf Erden insbesondere auch von seiten seiner Schwester Geštin-anna oder der als seine Schwester dargestellten Muttergöttin Innini von Erech erhebt, die ihm auf dem gleichen Wege zur Steppe ins Totenreich nachgehen.[6] Bekommt somit der Ruf „wehe Bruder" seinen guten Sinn[7], so kann die Schwester als

1) A. a. O. S. 91.

2) Dabei macht es natürlich keinen Unterschied, ob הֲדַדְרִמּוֹן Bezeichnung der Gottheit selbst oder der nach ihr benannten Kultstätte ist (vgl. dazu v. Baudissin in PRE[3] VII, S. 287 ff.; XVII, S. 9 ff.; auch in ThLZ 1899, 105 f.).

3) Adonis und Esmun, S. 91. 4) Vgl. Hitzig zur Stelle.

5) A. a. O. S. 91. 6) Vgl. Zimmern, a. a. O. S. 730 (32).

7) Vgl. z. B. den von Langdon, a. a. O. S. 10 mitgeteilten Beginn einer zu Nippur verwendeten Liturgie:

For the brother who slumbers, the city wails,
Alas! o brother, comrade of heaven

. . . .

Holy Innini in Eanna laments",

und s. ebenda S. 15, 31 f., 51.

klagende und selber ins Totenreich verschwindende[1] ihrerseits wohl beklagt werden, so daß sich auch für den Ruf: „wehe Schwester" eine genügende Unterlage ergäbe. Es bleibt nur wieder die Annahme im Rest, gegen die ernstliche Bedenken nicht aufkommen können, daß in solchen Zügen Tammuz- und Adonisvorstellungen in einander überspielten. Wenn übrigens das Verhältnis des Adonis zu der Baalat dem des Osiris zu der Isis verglichen werden konnte[2], so ist ja Isis nicht bloß Gemahlin, sondern Schwester des Osiris. Auch mag noch in Erwägung gezogen werden, daß Aphrodite, die Adonis in der Ciste der Persephone anvertraut, nach v. Baudissins[3] feiner Beobachtung der „Schwester" des Mose zu entsprechen scheint, die das Kästchen an die Pharaonentochter gelangen läßt.

Eine weitere Einwirkung der Mysteriensprache auf eine alttestamentliche Stelle wäre endlich in Gen 37 33 anzunehmen, wenn es richtig sein sollte, daß die Worte: „Ein wildes Tier hat ihn gefressen; zerrissen, ja zerrissen ist Joseph" der Klage um Tammuz, den der Eber zerrissen hat, entsprechen.[4] Ihre rhythmische Gliederung springt in die Augen und braucht nicht neutralisiert zu werden dadurch, daß die parallelen Aussagen auf Quellenverschiedenheit zurückgeführt werden.[5]

Sollten die obigen Vermutungen zutreffend sein, so müßte für das alttestamentliche Schrifttum das Urteil anders lauten, als es — ich weiß übrigens nicht, ob mit abschließendem Recht — Karl Ottfried Müller[6] für das griechische formuliert hat: „Weder die eleusinischen noch andere Mysterieninstitute in Griechenland haben einen Einfluß auf die Literatur der Nation gewonnen". Aber das bliebe nicht der einzige Ertrag unserer Hypothese. Es wäre nicht ganz ohne Reiz, eine neue, wenn auch nur fragmentarische Spur des annähernden Wortlautes eines alten Mysterienspieles aufgedeckt zu haben.

---

1) Vgl. namentlich die von Langdon a. a. O. S. 58 mitgeteilte Stelle.

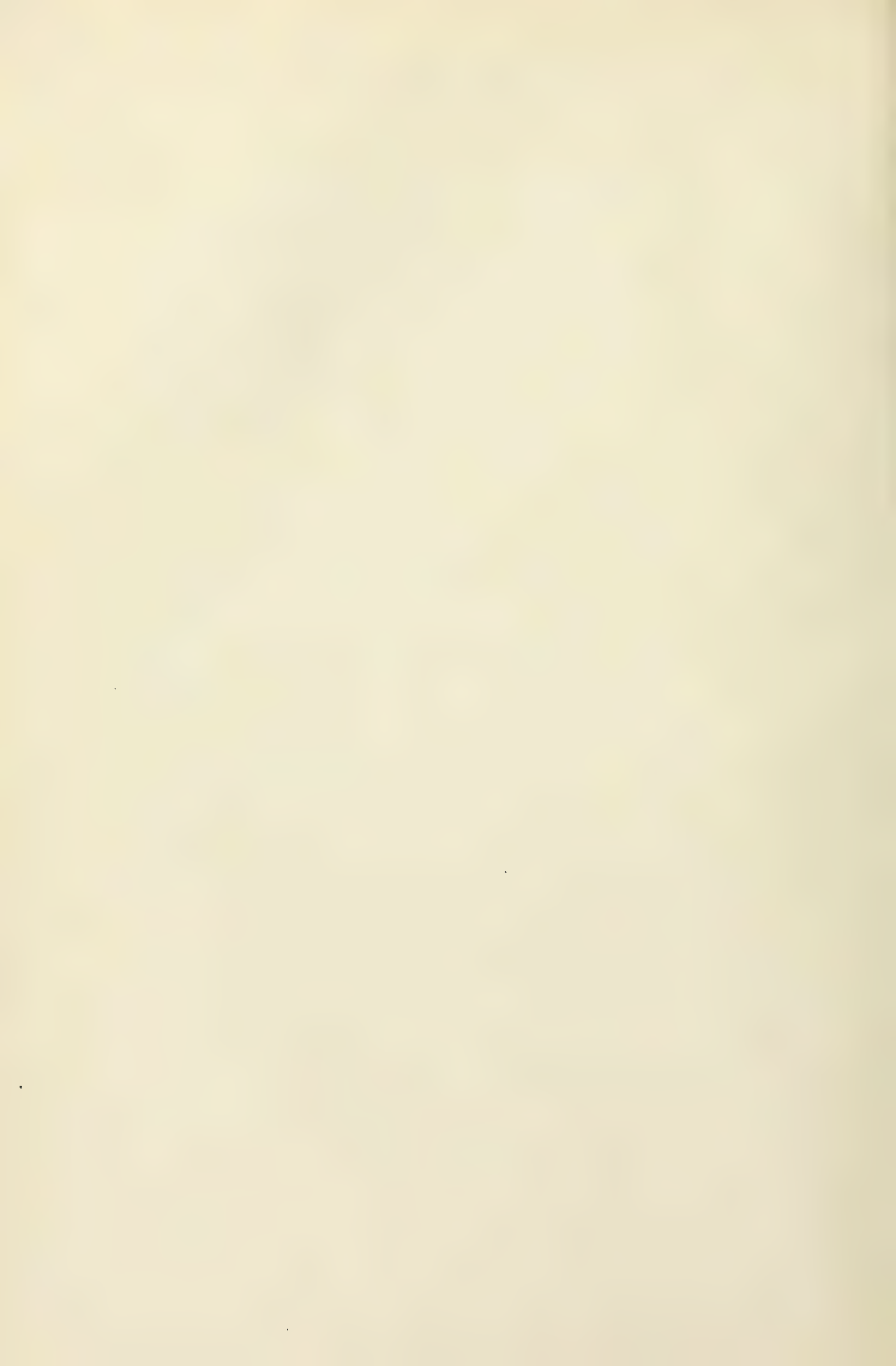
2) v. Baudissin, a. a. O. S. 178.

3) Ebenda S. 368 A.

4) So Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients ², 1916, S. 331.

5) So z. B. Dillmann, Gunkel.

6) Geschichte der griechischen Literatur, 1882, I, S. 386.



Jesaja 13.

Von

Karl Budde.

Von den beiden großen Stücken, die am Eingang der mittleren Sammlung des ersten Jesaja unter der Überschrift מַשָּׂא בָּבֶל durch die recht unsichere Brücke Kap. 14_{1-4^a} miteinander verbunden sind, steht das zweite, das höhnende Klagelied auf den König von Babel 14_{4^b}ff., geschlossen und gedrungen da. Nicht nur nach seinem Gegenstand, sondern auch nach seiner Form, dem hinkenden Klageliedverse, der selten nur so scharf durchgeführt und so wohlerhalten auf uns gekommen ist wie in diesem Meister- und Musterstück des prophetischen Klagelieds. Viel verschwommener verlaufen die Linien der Weissagung vom Sturze Babels in Kap. 13, und es dürfte nicht überflüssig sein, bei diesem selten behandelten Stück einmal schärfer zuzugreifen, mit dem Ziele, über Aufbau und Form, Überlieferung und Schicksale des Wortlauts eine klarere Anschauung zu gewinnen.

Wenn ich diese Aufgabe auf mich nehme, so trage ich damit zugleich eine alte Schuld ab; denn dieses Kapitel ist in meiner Arbeit von 1882 über das hebräische Klagelied zu kurz gekommen. Dort sage ich davon (ZAW II, S. 14), es sei in Versen mit fast ausnahmslos gleichschwebenden kurzen Gliedern geschrieben, und eine Fußnote bemerkt dazu: „Nur wenige Verse verfallen wie in Thr 5 in den LEY'schen katalektischen Hexameter", d. h. einen Fünfer unter Sechsern, dem Baue nach mit dem Kina-Verse zusammenfallend. Zehn Jahre später stellte DUHM umgekehrt fest, daß das ganze Stück in demselben Rhythmus wie das Spottklagelied Kap. 14 gehalten sei, „der nur in dem ersteren Stück öfter mangelhaft ist." Wahrscheinlich seien beide auch in dem gleichen Strophenbau, in Strophen von je sieben Langversen, geschrieben.[1] Er

1) Für Kap. 14 bietet schon BICKELL, Carmina Veteris Testamenti metrice, 1882, diese Strophenabteilung wie auch den Versus dodecasyllabus,

hat damit Schule gemacht; denn nicht nur folgt ihm MARTI, ohne jeden Vorbehalt auch für den Strophenbau, sondern auch WHITEHOUSE (1905) und BOX (1908).[1] Vorsichtiger verhält sich CHEYNE (1895, 98, 99), der zwar das gleiche Strophenmaß für beide Stücke anerkennt, aber nur von der „Ode“ (Kap. 14) sagt, daß ihre „קִינָה-Verse sehr korrekt scheinen“.[2] Über die metrische Form der Weissagung Kap. 13 enthält sich CHEYNE jeden Ausspruchs; aber seine Übersetzung läßt die Doppelstriche || vermissen, die in K. 14 die Cäsur des Kinaverses regelmäßig bezeichnen. Entschiedenen Einspruch erhebt erst GRAY, indem er feststellt, der vorherrschende Rhythmus in Kap. 13 $_{2-8}$ sei 3 : 2, in v. $_{9-22}$ dagegen 3 : 3. DUHM wirft er gewagte Textbehandlung und unwahrscheinliche Zeilenabteilung vor, mit denen er doch nur annähernd zum Ziele komme. „Wenn die 5 aufeinanderfolgenden Distichen in v. $_{4\,f.}$“, so schließt er ab, „und die 6 aufeinanderfolgenden in v. $_{11^c-14}$, so wie sie im Text stehn, im gleichen Rhythmus gehalten sind, dann kann von Unterscheidung der Rhythmen im Hebräischen nicht die Rede sein. V. $_{4\,f.}$ verlaufen in nachhallendem, v. $_{11^c-14}$ in gleichschwebendem Rhythmus.“ Ich muß GRAY rückhaltlos zustimmen. DUHM ist in denselben Fehler verfallen wie ich, nur nach der entgegengesetzten Richtung. Wir nahmen beide an, daß das Stück im gleichen Tonfall durchlaufen müßte; ich entschied nach der weit größeren zweiten Hälfte für den gleichschwebenden Vers, immerhin mit Anerkennung der Ausnahmen, DUHM nach der kürzeren ersten für den Klagliedvers, den er dann rücksichtslos durchführte, freilich mit den geringen Ansprüchen an die Regelmäßigkeit seines Baues, die ihm auch sonst zu genügen pflegen.

Hier der Tatbestand nach der Überlieferung. In v. $_{2-8}$ sind ausgesprochene Klageliedverse $_2{}^b$, $_3{}^b$, v. $_4$ ganz mit 3, v. $_5$ mit 2 Versen Die beiden Einzelverse $_6$ und $_7$ sind gleichschwebend, $_8{}^a$ Klageliedvers, $_8{}^b$ gleichschwebend. Das sind 8 gegen 5 Zweizeiler, und die 5 gleichschwebenden zersplittern sich so zwischen die hinkenden, daß durchgän-

den er noch 1879 (Metrices biblicae regulae, p. 6) allein in Thr. 1—4 gefunden hatte. Kap. 13 übergeht er hier wie dort, augenscheinlich, weil ihm dessen Metrik nicht klar genug liegt.

1) Diese beiden nach G. BUCHANAN GRAY, The book of Isaiah I—XXXIX, 1912 (The International Critical Commentary).

2) Ähnlich wie CHEYNE verfährt HALLER (Die Schriften des A. T. in Auswahl II, 3, 1914), indem er die Verse einfach wiedergibt, so wie sie verlaufen, ohne über den Bau des Gedichts eine Äußerung zu tun. Immerhin zeigen einige von DUHM übernommene Streichungen ihn auf dem Wege zur Anerkennung des Klageliedverses.

gige Anwendung des Klageliedmaßes überall als das Ursprüngliche vorausgesetzt werden muß. In v. 2–8 kann man als je einen Klageliedvers 9 und 11a lesen; alle übrigen Verse, nach dem vorliegenden Bestande 17 Zweizeiler und 3 Dreizeiler (v. 17–19), sind gleichschwebend gebaut. Wechsel des Versmaßes muß daher beabsichtigt sein; für die verschwindenden Ausnahmen in dem zweiten Abschnitt bleiben die beiden Möglichkeiten: dichterische Freiheit bzw. Nachlässigkeit oder Beschädigung des Wortlauts, wie sie für die häufigeren Fälle des ersten Teils angenommen werden muß.

Zwingt nun der sichere Wechsel des Versmaßes, die Voraussetzung der Einheit des Stücks, an der bisher alle festgehalten haben, aufzugeben? An sich ganz gewiß nicht. Ist doch das von der Regel abweichende Versmaß des Klageliedverses zur Abwechselung geradezu bestimmt, ob es nun nach gleichschwebenden Versen mit der Ansage des Klageliedes eintritt (vgl. als Beispiel Mi 1 9ff.), oder umgekehrt ein Hymnus in Fünfern der Ausführung in gleichschwebenden Versen vorausgeht, gleichsam wie der Text der Predigt. Das letztere ist geradezu das Lieblingsverfahren Deuterojesajas vom ersten Anfang seines Buches an; man vergleiche nur 40 1–5 mit v. 6–8, v. 9–11 mit v. 12ff., 41 11–13 mit v. 14–20, 42 14–17 mit v. 18ff., 44 24–28 mit 45 1ff., 50 4–9 mit v. 10f., 51 9–52 12 in mehrfachem Wechsel.[1] Wenn uns also gerade diese Art der Verwendung des alten Klageliedverses und seiner Ablösung durch gleichschwebende Zeilen hier begegnet, so werden wir uns darüber nicht wundern, da wir es mit einem Zeitgenossen Deuterojesajas zu tun haben, vielleicht einem jüngeren, der diese dritte Stufe der Übertragung des Klageliedverses[2] unmittelbar von jenem übernommen hat. Voraussetzung dafür ist nur, daß ein tieferer Einschnitt zu dem Wechsel der Form Anlaß und Recht gibt. Daß aber mit v. 8 ein Abschnitt des Stücks zu Ende geht, wird allgemein anerkannt, auch von Duhm und seinen Nachfolgern, die mit v. 8 die zweite ihrer sechs Strophen aus je 7 hinkenden Versen abschließen. Ich meine mehr sagen zu dürfen, daß nämlich hier der einzige tiefe Einschnitt des Stücks liegt, seine eigentliche Wende. v. 2–8 sind unmittelbare Vision und Audition, die uns mitten in das zukünftige Geschehen versetzt, uns als Gegenwärtige zu

1) Vgl. dazu meine Übersetzung bei Kautzsch, Altes Testament, 3. Aufl., besonders die Vorbemerkung zu 40 1ff., aber auch schon meinen Aufsatz „Das Klagelied Israels im Munde der Propheten", Preußische Jahrbücher Bd. 73, Heft 3, 1893, besonders S. 476.

2) Vgl. die oben angezogene Stelle meines Aufsatzes von 1893.

seinen Augen- und Ohrenzeugen macht: wir hören den Aufruf v. 2f., den brausenden Ansturm v. 4f., wir sehen die erste furchtbare Wirkung. Das folgende Stück aber, v. 9–22, setzt bei der ruhigen Gegenwart ein und verläuft im ganzen Umfang als Weissagung, als Vorausverkündigung dessen, was sich in der Zukunft abspielen soll; im Verhältnis zum Vorhergehenden ist es Begründung des Beschlusses, nähere Ausführung des Hergangs, Ausmalung des endlichen bleibenden Zustands nach der Vollziehung des Gerichts. Es ist sehr wohl zu begreifen, daß für das erste, wie in Traumeswirren, in fieberhafter Erregung daherbrausende Stück die bewegten Maße des hinkenden Verses, für das zweite die ruhig strömenden gleichschwebenden Glieder gewählt werden, oder vielmehr sich von selbst einstellen.

Ist so die Eigenart der beiden ungleichen Hälften des Stücks nach Form und Haltung richtig erkannt, so wird es doppelt lohnen, ihr auch ins einzelne nachzugehn und zu prüfen, ob sie sich unversehrt erhalten hat, oder ob ihre Züge etwa ursprünglich noch schärfer und bestimmter ausgeprägt waren. Zuerst die Frage, wer der Redende ist, und wo sich darin etwa ein Wechsel vollzieht. In v. 3 setzt das Ich Jahwes ein, und Duhm umschließt den Vers mit Anführungszeichen. Das ist richtig, was den Schluß angeht; denn v. 4 redet von Jahwe in der 3. Person, ebenso v. 5 und 6. In v. 4 nimmt also der Prophet das Wort und behält es bis zum Ende des Abschnitts in v. 8. Aber v. 2 kann nicht von ihm gesprochen sein, da er solche Befehle zu geben nicht befugt ist, und vollends sagt ja Jahwe selbst mit dem צויתי von v. 3, daß er es ist, der den Aufruf hat ergehn lassen. Richtig setzt daher Gray die Anführungszeichen vor v. 2 und hinter v. 3. Vom Himmel fallen, ganz unvorbereitet, die Rufe Jahwes; unsichtbaren Geisterwesen gibt er seine Befehle, überraschend ähnlich dem Anfang Deuterojesajas, wenn auch dort das יאמר אלהיכם dem Verständnis mehr entgegenkommt.

Nun die gleiche Frage für v. 9ff. Da findet sich in MT das Ich Jahwes zuerst in v. 11–13[a], im ganzen 5mal, dann wieder in v. 17. Dazwischen redet v. 13[b] von Jahwe in der dritten Person, und ebenso der Eingang v. 9. Nirgends wird der Übergang vom einen zum andern durch eine Einführungsformel betont, und man kann den wiederholten plötzlichen Wechsel nicht anders als störend empfinden. Jahwes Ich oder Er würde man für das ganze Stück erwarten. Nun herrscht neuerdings eine gewisse Neigung, die dritte Person zu bevorzugen. Für ארגיז in v. 13[a] glaubt man nach LXX *θυμωθήσεται* ירגז setzen zu dürfen; das אשפיל zu Ende von v. 11 streichen Duhm, Marti, Guthe, um den

Klagliedvers zu gewinnen. Aber folgt man einmal LXX, so ist doch schwer einzusehen, warum man nicht auch in v. 1 für אוקיר nach *καὶ ἔσονται . . . ἔντιμοι* וְיִקְרוּ oder besser וְיָקַר liest. Denn eine Nötigung zu ändern liegt auch in v. 13a nicht vor. Nach „ich werde den Himmel erzittern machen“ kann Jahwe selbst sehr wohl fortfahren „und die Erde soll aufbeben von ihrer Stätte“. Schwierigkeit bereitet dem freilich v. 13b mit der Einführung Jahwes in der dritten Person, „durch den Grimm („bei d. Gr.“?) Jahwes der Heerscharen und am Tage seiner Zornesglut“. Natürlich ist das nur eine Umschreibung für den „Tag Jahwes“, den eigentlichen Namen des Zeitpunkts für die letzten Dinge. Mit einiger Wahrscheinlichkeit wird man diesen fest geprägten Namen selbst erwarten dürfen, ehe solche kennzeichnende Umschreibung dafür eintritt. Dem entspricht in der Tat die Einführung unsres Abschnitts in v. 9, הנה יום יהוה בא. Aber, ganz unabhängig von der Untersuchung, die uns auf das Hindernis in v. 13b stoßen ließ, haben dort DUHM, CHEYNE, GUTHE יום יהוה gestrichen, MARTI und GRAY mindestens יום, weil אכזרי ein persönliches Subjekt verlangt. Der „Tag Jahwes“ ist also dort eingetragen und damit v. 13b die Stütze entzogen. Freilich findet er sich auch vorher schon, in v. 6. Aber auch der steht keineswegs auf festen Füßen. Er kehrt in Jo 1 15 gleichlautend wieder[1]; schon DUHM stellt fest, daß er an beiden Stellen entbehrlich sei, hier noch mehr als dort. So läßt er seine Echtheit in der Schwebe, behält ihn aber in der Übersetzung bei; CHEYNE bemerkt etwas dunkel, der Tag sei hier nur parenthetisch erwähnt; MARTI läßt die Wahl zwischen nachträglicher Einfügung aus Joel oder Änderung nach dessen Wortlaut, so daß „der Tag Jahwes“ beseitigt würde.[2] Man begreift die zögernde Haltung dieser drei Gelehrten, weil sie alle Strophen von sieben Klageliedversen fordern und dafür v. 6 nicht entbehren können. Aber wo bleibt der Klageliedvers gegenüber dem כשד משדי יבוא der zweiten Zeile, und wie kommt es, daß DUHM und MARTI an deren Bestand nicht rühren, aber auch kein Wort von ihrer Unvereinbarkeit mit dem gesuchten Metrum sagen? Erst GRAY, der die Strophe nicht sucht, findet die Freiheit, den Vers einfach zu streichen, und gewiß ist das das einzig Richtige. Nicht „der Tag Jahwes ist nahe“, sondern Jahwe selber ist in v. 5 bereits gekommen; der Aufruf zum Heulen

---

1) Das אהה ליום, das dort zu Anfang für das הלילו unsres Verses eintritt, hat auch nur den Wert einer Wahllesart gegenüber ursprünglich gleichem Wortlaut; EHRLICH setzt einfach unser הלילו dafür ein.

2) Seine Vermutung lautet: הֵילִילוּ כִּי קָרוֹב יוֹם כְּשֹׁד וגו׳.

an Personen, die man vergeblich sucht[1], verträgt sich nicht mit der Schilderung des Eindrucks in v. 7f., die sich eng an v. 5 anschließt; ebensowenig das Metrum des Verses mit dem der Umgebung.[2] So brechen alle Stützen für „den Tag seiner Zornesglut" in v. 13^b zusammen, und wir gewinnen damit das Recht, den ganzen Halbvers, der mit der dritten Person für Jahwe gegen 13^a streitet, ebenso zu streichen wie v. 6. Nichts geht mit ihm verloren, ist er doch weiter nichts in jedem Worte mit Ausnahme des צבאות als Wiederholung aus v. 9. Überdies schließen sich v. 14ff. nur um so besser an v. 13^a an, und ununterbrochen läuft dann die Rede Jahwes selber weiter, bis in v. 17 sein „Ich" von neuem hervortritt.[3] GRAY sagt, ob nun die göttliche Rede bis zu Ende des Kapitels weiterlaufe, sei unsicher. Aber man vergleiche nur die ähnlichste Stelle aus einem andren Prophetenbuch, Hab 1 6ff., wo das כי הנני מקים את־הכשדים Jahwes Rede fast wörtlich ebenso einführt und dann ohne ein weiteres „Ich" den Zusammenhang volle sechs Verse beherrscht, ehe mit v. 12 der Prophet als Redner auftritt[4], also genau ebenso weit, wie hier bis zum Ende des ganzen Stücks. Daß wir damit auf dem richtigen Wege sind, darauf läßt sich noch eine Probe machen. EHRLICH sagt zu v. 19, die Wendung כמהפכת אלהים וגו׳ komme zufällig nur in Reden Jahwes vor. In der Tat ist es so in den beiden Stellen Am 4 11 und Jer 50 40. Das gilt aber auch von den Stellen, wo אלהים fehlt, Dtn 29 22 Jer 49 18; man wird also sagen müssen, daß dieser Rückweis an sich nur in Jahwes Munde vorkommt. Aber auch der weitere Vergleich jener Stellen wird zeigen, daß die Aussagen der letzten Verse unsres Kapitels durchaus im Bereich prophetischer Jahwereden liegen.

So bleiben nur noch zu Anfang v. 9 und stillschweigend, ohne Ich oder Er, v. 10 für die Rede von Jahwe statt Jahwes selber. Man darf nach dem bisher Beobachteten wohl fragen, ob diese Ausnahme ursprünglich ist. Wir sahen bereits, daß DUHM, CHEYNE und GUTHE יום יהוה streichen, MARTI und GRAY wenigstens יום; ist „der Tag Jahwes" hier nicht am Platze, wie wir sahen, so ergibt sich in jedem

1) Auch GUTHE bei KAUTZSCH fragt zweifelnd „wer ist angeredet?"

2) Da der Vers auch bei Joel schwerlich am Platze ist, nimmt man am besten an, daß auch dort eine Überarbeitung erfolgt ist und der Vers aus dem bereits vermehrten Wortlaut unsres Kapitels dort eingetragen wurde.

3) DUHM [2] stellt auch hier die 3. Person הנה יהוה her.

4) Ich sehe hier ganz ab von der Versetzung eben dieses Abschnitts v. 6—11, die ich in meinem Aufsatz „Studien und Kritiken" 1893, S. 383ff. als notwendig erwiesen habe. Vollzieht man sie, so bleibt der Wirkungsbereich des הנני מקים ebenso gesichert, und der Anschluß nach rückwärts wie hier tritt noch dazu.

Falle eine Überarbeitung des Verses. Dann aber ist auf die dritte Person Jahwes kein Verlaß; vielmehr dürfte dieselbe Hand, die sie in v. 13^b eingetragen hat, auch hier am Werke gewesen sein. Am leichtesten erklärt sich der vorliegende Wortlaut, wenn wir herstellen הִנְנִי נְאֻם יהוה בא אכזרי. Dann könnte sogar eine kleine Verderbnis den Weg zu der weiteren Eintragung des „Tages Jahwes" gewiesen haben. Lesen wir dann noch in v. 9^b אַשְׁמִיד für יַשְׁמִיד, so ist der einheitliche Verlauf der Rede Jahwes hergestellt und der Übergang von der visionären Zukunftsschilderung des Propheten zu dem Gotteswort in der Gegenwart ausdrücklich vollzogen.

Natürlich hat die Erkenntnis, daß der „Tag Jahwes" überall, in v. 6, 9 und 13^b, auf spätere Eintragung zurückgeht, nicht bloß für das Ich der Rede Bedeutung. Solch hartnäckige Betonung desselben Begriffs in einer Reihe von Einschüben beweist ein Bestreben, dem ganzen Stück ein neues Gepräge zu geben, das ihm ursprünglich fremd war, das des Welt- und Endgerichtes statt des Gerichts nur über Babel.[1] Auf dieses Bestreben hat MARTI zuerst hingewiesen und gewisse Erscheinungen in v. 5–7 auf eine Überarbeitung in dieser Richtung zurückgeführt. GRAY ist geneigt, die Einfügung von v. 6 so zu erklären, findet aber daneben (S. 237 f.) auch in dem ursprünglichen Wortlaut der beiden Hälften unsres Stücks ausgesprochen eschatologische Züge. Nun haben wir schon gesehen, daß sich die eschatologische Überarbeitung keineswegs auf v. 6 oder 5–7 beschränkt; um so dringlicher aber wird dadurch die Aufgabe, zwischen ihr und der ursprünglichen Anlage des Stücks die richtigen Grenzen zu ziehen. Schwerlich richtig sieht GRAY in v. 2 ff. nach altem Vorgang übermenschliche Jahweheere. An Geisterwesen richtet sich wohl der Befehl die Heere aufzurufen; diese selbst aber sind in v. 4 Völker und Königreiche und kommen nach v. 5 aus fernen Ländern vom anderen Ende des Himmels, also aus irdischen Gebieten. Daß Jahwe sich an ihre Spitze setzt, widerspricht dem keineswegs; ganz ebenso schreitet er Jes 45 1 ff. dem Kyros voraus, um nur dieses eine Beispiel aus der Zeit unsres Stücks anzuführen. Daß aber, wenn Jahwe den Kriegszug anführt, Wunder geschehen und das ganze Weltall

1) Gerade die dreimalige Eintragung des Namens יום יהוה oder יום חרון אפו, die sich, wie wir sahen, überall aus von der Sache unabhängigen Gründen beweisen läßt, zeigt klar, daß er hier in der Tat das Endgericht meint und betonen will. Der Einspruch COSSMANNS (Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, 1915, S. 109) gegen MARTI ist daher nicht stichhaltig.

das Wirken seines Schöpfers und Herrn verspürt (v. 10 13a)[1], versteht sich ganz von selbst, und ob dies Wunder der Erhaltung und Lebensförderung sind, wie etwa Jes 40 3ff. 42 10 48 21 49 9ff. usw., oder erschrekkende Zeichen wie in unsrem Stück, macht an sich keinen Unterschied, sondern richtet sich nach der Abzielung des göttlichen Tuns, ob zu Erlösung und Heil, oder zu Strafe und Untergang.[2] Daß vollends, wo es sich um das Weltreich handelt, die ganze Welt in Mitleidenschaft gezogen wird (v. 5 9 11), ist ebenfalls begreiflich genug und braucht in Anbetracht des geographischen Gesichtskreises jener Zeit nicht einmal gar zu genau nachgerechnet zu werden.[3] Alle diese Züge machen noch keineswegs das Welt- und Endgericht aus; wohl aber können und werden sie den Anlaß geboten haben, das Stück in späterer Zeit, die in eschatologischen Gedanken und Hoffnungen aufging, auf die Endzeit zu beziehen, den Namen des „Tages Jahwes" einzutragen und die zeitgeschichtlichen Züge — nach Möglichkeit zu verwischen. Auf letzteres wird vor allem zu achten sein. Es ist immer aufgefallen, daß in dieser Hauptweissagung vom Untergang Babels, einem der einschneidendsten Ereignisse der ganzen alttestamentlichen Geschichte, erst ganz gegen Ende, in v. 19, mit den Namen „Babel" und „Chaldäer" herausgesagt wird, wem die Drohung gilt. Das ist in der Tat unnatürlich, und hält man es mit der dreimaligen Eintragung des Tages Jahwes zusammen, so wird man schließen müssen, daß die rechtzeitige Nennung entweder der Überarbeitung zum Opfer gefallen ist, die als Gegenstand des Gerichts das ganze Weltall einsetzen wollte, oder daß sie vorher durch Textschaden ausgefallen war und eben das zu dem eschatologischen Verständnis des Ganzen und dessen weiterer Auswirkung beigetragen hat. Wie so oft in ähnlichen Fällen blieb dann die richtige Zielsetzung fast am Schlusse des Stücks unbeachtet und dadurch erhalten. Diese Voraussetzung wird neben dem Versbau als eins der

---

1) Ehrlichs Auslegung „Darob werde ich den Himmel in Erstaunen setzen" usw. kann ich doch nicht für richtig halten. Will man deuten, so heißt es eher: „Darum will ich Himmel und Erde in Bewegung setzen", d. h. alle Mittel anwenden.

2) Auf die Herauslösung von v. 10 und 13a für die eschatologische Überarbeitung kann ich deshalb verzichten; für sie könnte man allenfalls anführen, daß dann v. 9 11f. 14ff. einen geschlossenen Zusammenhang bilden würden, der nur von der Wirkung auf die Menschenwelt redete.

3) Mit Recht verweist Dillmann dazu schon auf Jes 2 12ff., woselbst das Gericht über Israel sich zu einem über die ganze Menschenwelt, ja über das Weltall ausweitet.

wesentlichsten Hilfsmittel für die Herstellung des Textes im einzelnen zu benutzen sein.

v. 2-8. Wie eben gezeigt, muß hier durchgängig der Klagliedvers von 3 : 2 Hebungen geherrscht haben. Mit größtem Mißtrauen sind Duhms Strophen von je sieben solchen Versen zu betrachten. Das gilt selbst dann, wenn man nicht grundsätzlich Strophen ohne ein neues Formmittel dem Verse gegenüber ablehnt, vollends Strophen von einer Länge, die ohne solche Formmittel gar nicht ins Ohr fallen kann. Denn zu Duhms Strophen werden die eingeschobenen Verse [illegible] und [illegible] mit verwendet, und es wird sich zeigen, daß es keineswegs die einzigen Stellen sind, wo der Zeilenbestand sich zuungunsten des gefundenen Einklangs ändert. Aber auch ohne das, schon bei Duhm, sind zwei Strophenschlüsse, wenn man sie nur nach dem Inhalt vollzieht, falsch angesetzt. Mit v. [illegible], nicht erst mit v. [illegible] setzt die Rede des Propheten und damit der neue Abschnitt ein, und auch v. [illegible] bildet nicht den Schluß eines Abschnitts, sondern den Anfang eines neuen, so daß dort vier Zweizeiler gegen zehn, hier fünf gegen neun sich abgrenzen. Die Strophenteilung wird eben gar zu häufig zu einem bloßen Divisionsexempel.

v. [illegible]. Der zweite Halbvers nach dem Athnach hat die genauen Maße eines Klagliedverses, und es ist begreiflich, daß man sich dabei beruhigt hat. Aber vorher bleiben nicht 3 + 2, sondern ganz handgreiflich 4 + 3 Hebungen, und daß weder Duhm noch irgendeiner seiner Nachfolger daran Anstoß nimmt, sondern alle stillschweigend und ohne jede Änderung in diesem Siebener einen Klageliedvers anerkennen, kann man nicht billigen. Zudem lehrt schon der erste Blick, daß der Vers nicht zwei, sondern drei Wortgruppen aufweist, die offenbar zu zweiten Versgliedern bestimmt sind, שאו נס, הניפו יד und ויבאו פתחי נדיבים; dem entsprechen die Gegenstände, Zeichen für das Auge, persönlicher Aufruf, Einzug der Sieger. Dann fehlt zu על הר־נשפה die dritte Hebung; ich lese נִשָּׂא נִשְׁפֶּה, was auch den Sinn bessert, da die Kahlheit allein nicht genügt. Nun ist der zweite Vers bis יד den Maßen nach in Ordnung. Für unmöglich aber halte ich להם „ihnen", das Fürwort ohne Beziehungswort. „So spricht die Aufregung", entschuldigt Duhm den Dichter; aber für Jahwe, der den Befehl gibt, gilt diese Entschuldigung nicht. Hier ist entweder absichtlich geändert, um die irdische Natur der Aufzurufenden zu verschleiern, oder es handelt sich um einen bloßen Textschaden; ich halte [illegible] für den wahrscheinlichen Urtext. Es bleiben noch drei Hebungen, also zwei zu wenig für den Vers, für

dessen Ursprünglichkeit der vortreffliche Abschluß mit פתחי נדיבים bürgt. Eben diese Worte weisen den Weg; wir haben es darin nicht mit der ersten Nennung des Gegenstands zu tun, sondern mit der kennzeichnenden Wiederholung im parallelen Gliede. Nur um Babels Tore kann es sich handeln; dessen Nennung läßt sich bis v. 19 vermissen und wäre hier durchaus zu erwarten. Ich lese deshalb וִיבֹאוּ שַׁעֲרֵי בָבֶל als ersten Halbvers. Absichtliche Streichung auf Grund des oben dargelegten Verständnisses muß ich hier für das Wahrscheinlichere halten. Natürlich ist die Forderung der Ergänzung als solche unabhängig von dem richtigen Erraten des Wortlauts.

v. 3. In diesem zweifellos zerrütteten Verse ist das Sicherste das kurze Abschlußglied עליזי גאותי; wieder finden sich dazu die drei Hebungen des ersten Gliedes rückwärts bis zum Athnach; aber nur drei Hebungen bleiben dann für den ersten Vers Es geht nicht an, ihn einfach durch Versetzung von לאפי hinter צויתי und etwa עַל מקדשי (so Duhm) herzustellen; denn auch dies letztere sind keine zwei Hebungen, während für b*a* mit גם קראתי גבורי nur zwei statt drei bleiben. Dem Sinne nach ist לאפי an seiner jetzigen Stelle allenfalls entbehrlich (Duhm), aber keineswegs störend (Marti); zur Not möchte man גִּבֹּרֵי לאפי sprechen (vgl. Ges.-Kautzsch 130a und Stellen wie Jes 30 18 56 10 Hes 38 11). Dagegen muß sofort die falsche Verbindung צויתי ל׳ auffallen, während קרא umgekehrt das Objekt mit ל verlangt oder doch vorzieht. Dem ersteren Übelstand hilft vortrefflich ab Martis Vorschlag, צבא als Objekt einzuschalten; aber das gehört unmittelbar hinter צויתי. Ich lese deshalb zunächst אני צויתי צְבָאִי; leicht erklärt sich dann das Übersehen von צבאי. In der Parallele zu „mein Heer“ stand „meine Geheiligten“, d. h. meine Opfergäste (vgl. Hi 1 5 1 Sam 16 5), und das gewiesene Tatwort dazu ist das von seiner Stelle verschlagene קראתי, wie denn anderwärts (vgl. 1 Sam 9 13 22) קְרֻאִים die Opfergäste sind. Lies also als zweite Hälfte des ersten Verses קראתי למקדשי. Für den andren Vers bietet den ersten Fingerzeig das jetzt vollkommen müßige גם; es hat nur dann einen Sinn, wenn es die Aussage einleitet, daß Aufgebot und Einleitung auch Erfolg gehabt haben. Dazu und damit zugleich zur Erklärung der Umstellung verhilft uns LXX. Sie gibt einstimmig für das einzige Wort גבורי *γίγαντες ἔρχονται*, während für קראתי ein *καὶ ἐγὼ ἄγω*[1] *αὐτούς* eintritt, das sich überall vor *ἡγιασμένοι*, in einer Reihe von Handschriften (z. B. א Q) außerdem ein zweites Mal dahinter findet. Letzteres ist offen-

---

1) Vat. B übersieht *ἄγω* hinter *ἐγώ*.

barer Nachtrag im Anschluß an MT; ursprünglich kann nur die Wiedergabe vor למקדשי sein, also die Bestätigung unserer Herstellung. Nach dem ἔρχονται der LXX lese ich daher weiter als erstes Glied des zweiten Verses גם באו גבורי לאפי. Nachdem das באו ausgefallen war, wohl nur durch Übersehen, ebenso das צבאי im ersten Verse, und nun dort zwei Prädikate für ein einziges Objekt standen, hier dem Subjekt das Prädikat fehlte, holte man קראתי aus a herüber und bildete so unsren Text. Daß באו auch sachlich richtig ist, beweist v. 4, wo Jahwe sein zusammengeströmtes Heer bereits mustert.

v. 4. Hier hebt der Prophet an, die Wirkung des Aufrufs Jahwes zu schildern. Die drei Klageliedverse sind metrisch in Ordnung bis auf die falsche Punktierung ממלכות statt ממלכות, wie seit Lagarde fast allgemein richtig gesprochen wird. Schon LXX löst das Wort durch καὶ vom folgenden los. Der Sinn leidet ferner durch den Textfehler דמות statt המות (vgl. Jes 17 12); so hatte ich längst verbessert, ehe ich sah, daß Graetz המית liest, was als zweites Substantivum neben המון weniger gut ist. Falsch ist דמות, weil das Tosen nicht dem großer Heeresmassen ähnlich (vgl. etwa Jo 2 4 f.), sondern nichts andres als dieses selbst ist. So leicht sich der Fehler durch bloßes Versehen erklärt, könnte doch hier die Überarbeitung mit Absicht eingegriffen haben, um die irdischen Scharen ins Geisterhafte umzubiegen.

v. 5. Zwei unversehrte Klageliedverse. Marti meint, כל könnte im Gedanken an das Weltgericht hinzugefügt sein; aber es beschwert weder Metrum noch Sinn auch des ursprünglichen Stücks. Es folgt unmittelbar

v. 7, ein Vers, aber mit drei Hebungen auch im zweiten Gliede. Richtig streichen Marti und Gray אנוש und sprechen לבב. Das Wort ist müßiger Zusatz, lag vielleicht einem Schreiber von Ps 104 15 her im Ohr; daß auch hier die eschatologische Überarbeitung eingegriffen hätte (Marti), ist kaum anzunehmen, weil es zur Erweiterung des Bereichs nichts beiträgt.

v. 8 bildet von צירים an zwei Verse. Der erste ist völlig in Ordnung, nur daß man wohl gut tut mit Graetz nach LXX und Syr. יאחזום zu lesen. Das zweite Glied des andren ist aus den Wahllesarten פניהם להבים und להבים פניהם zusammengeflossen, von denen die erste den Vorzug verdienen dürfte. Daß Duhm, Marti und Gray hier keinen Anstoß nehmen, zeigt, wie leicht man es oft mit dem klar erkannten Metrum nimmt. Am Anfang bleibt ונבהלו ganz allein übrig, und ich bin mit Marti und Gray einig, darin den Rest eines ganzen Klagelied-

verses zu sehen.[1] Zu dem Prädikat — gerade dies Tatwort gehört durchaus hierher — fehlt bloß das Subjekt, zugleich das Beziehungswort für alle Tatwörter der beiden folgenden Verse. Niemand sonst kann in Betracht kommen als die Babylonier, denen der Heereszug gilt. Ich muß daher hier wie in v. 2 annehmen, daß die Umarbeitung zum Weltgericht die engere Zielsetzung bewußt beseitigt hat. וְנִבְהֲלוּ יֹשְׁבֵי בָבֶל ‖ כַּשְׂדִּים כֻּלָּם, für das zweite Glied auch מַלְכָּה וְשָׂרֶיהָ oder וְשָׂרֶיהָ, so etwa könnte der Vers gelautet haben. Daß das zweite Glied durch ein neues Prädikat ausgefüllt war, ist weniger wahrscheinlich, weil das zu streichen schwerlich ein Grund vorlag.

Es ergeben sich also für diesen ersten Teil vierzehn Klageliedverse. Zwanglos zerlegen sie sich dem Sinne nach in zweimal fünf und einmal vier Verse: v. 2 3 die Rede Jahwes, v. 4 5 die Bildung seines Heeres, v. 7 8 der Eindruck auf die Bedrohten. Willkürlich ist es, den zweiten Abschnitt zu spalten, indem man v. 4 zum ersten, v. 5 zum zweiten zieht, wie Duhm und seine Nachfolger ihrer Strophe von 7 Klageliedversen zuliebe verfahren. Tut man es aber, so ergeben sich 8 und 6, nicht 7 und 7 Klageliedverse. In Wirklichkeit ist von Strophen nicht zu reden.

v. 9—22. Wir haben gesehen, daß das Stück in gleichschwebenden Verszeilen von gewöhnlicher Länge geschrieben ist, und, nachdem v. 13[b] als Einschub getilgt war, Grund gefunden, das ganze Stück als Rede Jahwes aufzufassen und dem entsprechend v. 9 herzustellen. Daß das alles nicht berechtigt, in v. 9 22 ein neues Stück zu sehen, ist oben schon betont. Der sichere Beweis, daß die beiden Stücke zusammengehören und sich ergänzen, ist leicht zu führen. Von dem ganzen Hergang bringt v. 2 8 nur die äußere Erscheinung, nicht ein Wort von den Gründen für Jahwes Zorn und Gericht. Erst v. 9 und v. 11 sagt uns, daß es die Strafe für Babels Sündenschuld vollzieht, was bei dem Gotteswort gar nicht fehlen darf.

v. 9. Besprochen ist die Herstellung des Anfangs הִנְנִי נְאֻם יהוה בא וגו׳ und des Ichs in אַשְׁמִיד für יַשְׁמִיד. Für unumgänglich halte ich auch בְּעֶבְרָה statt וְעֶבְרָה[2], was ich dann bei Graetz wiederfand. Irrig beruft er sich dafür auf LXX; aber möglicherweise bietet der auf v. 9 beruhende Einschub v. 13[b] ein Zeugnis dafür. Am Schluß ist מִמֶּנָּה gut und durch

1) Das Wort als וְנִבְהָלוּ zu v. 7 zu ziehen (Graetz) verbietet sich, sobald das Versmaß erkannt ist.

2) Guthe übersetzt „in Grimm“ usw., ohne den Text zu ändern.

viele ähnliche Stellen geschützt; nur das Suchen nach dem Klageliedverse hat dazu verleitet dies Wort zu streichen.

v. 10. Die kühne Wendung „Die Sterne des Himmels und seine Orione" ist durchaus nicht anzutasten; gerade bei diesem Gestirnnamen, der die Verallgemeinerung zum Riesen oder Titanen so nahe legt, ist der Gebrauch als Gattungsbegriff verständlich genug. Übrigens denke man an die Hermone von Ps 42 7. Ferner sollten gerade die Vertreter von Klageliedversen sich hüten כוכבי zu streichen, weil die erste Zeile dadurch über Gebühr verkürzt wird. Nur ein Grund des Anstoßes bleibt bestehn, das ist die Addierung der Orione zu den Sternen, während sie nur in der Parallele dazu möglich sind. Deshalb muß וכסיליהם den zweiten Halbvers eröffnen, und dem ersten fehlt dann das Prädikat, wie dem Verse die sechste Hebung. Ich lese כי יִכְבּוּ כוכבי „Denn erlöschen werden die Sterne des Himmels". Der Ausfall erklärt sich mit Leichtigkeit. — Im zweiten Halbvers ist nach LXX *καὶ σκοτισθήσεται* וְחָשַׁךְ herzustellen; nur das perf. cons. tut hier die Dienste. Die Streichung von אורו am Ende dient wieder nur dem irrig gesuchten Fünfer. Es gibt keine einzige Stelle, in der נגה derart absolut für „leuchten" gebraucht wird, für das Hiph'il nur die eine Ps 18 (2 Sam 22) 29 יַגִּיהַּ חָשְׁכִּי, „er macht hell meine Finsternis". Gut wird man tun נָגַהּ zu sprechen; aber auch das hat Jes 9 1 Hi 22 28 אוֹר, in der letzten Stelle Hi 18 5 neben אוֹר im ersten Gliede ein Synonym davon zum Subjekt. Sich an der Wiederholung אורו hinter אורם in 10a zu stoßen, ist übermäßige Empfindlichkeit.

v. 11. Der erste Halbvers ist ein Fünfer, der als „katalektischer Hexameter" (Ley) durchgehn möchte; leicht ließe sich auch ועל־כל lesen. Lagardes Vorschlag רָעָתָהּ hat viel für sich. Mit בָּבֶל statt תבל war Ehrlich bereits auf den Spuren, die hier zu v. 1 und v. 8 verfolgt sind; ich halte es für unmöglich ohne gleichzeitig כַּשְׂדִּים für רשעים einzusetzen, sehe aber für beides keinen Grund, weil in diesem Abschnitt auch sonst die ökumenische, ja kosmische Bedeutung des Gerichts über Babel betont wird. אשפיל am Schluß ist vortrefflich und darf durchaus nicht gestrichen werden, ebensowenig wie מאדם in v. 12 und ממקומה in v. 13a, die beide tadellos erhalten sind. Das gleiche gilt von

v. 14. Zur Auslegung sei hier festgestellt, daß והיה kein Subjekt braucht, sondern nur zur Einführung der Aussage dient (Ges.-Kautzsch 112y), zu der איש und ואיש das Subjekt bringen. Das ו vor איש und die Wiederholung des ואיש sind sichere Beweise, daß ganz arglos gleichschwebende Verse gebaut werden.

v. 15. Meint man הנספה ändern zu müssen, so trifft Graetz mit הנאספה (LXX *συνηγμένοι*) eher das Richtige als Ehrlich mit הנס.

v. 16 hat viel Mühe gemacht. Ich nehme an, daß בתיהם aus בתלתיהם verdorben und ישסו dann hinzugefügt ist, um dem Worte ein Prädikat zu geben. Dabei kann Sach 14 2 bestimmend gewesen sein.

v. 17–19 bilden drei Dreizeiler zwischen lauter Zweizeilern. Ich sehe keinen Grund daran Anstoß zu nehmen; die starken Änderungen und Ergänzungen von Duhm und Marti dienen nur dem irrig gesuchten Metrum.

v. 18. Längst ist וקשתותם hergestellt. Für תרטשנה dürfte תטשנה zu lesen sein; für נערים, das sich mit בנים stößt, möchte ich גברים vorschlagen. Nach LXX *οὐδὲ* lies ועל.

v. 19. Daß man כמהפכת אלהים ‖ את־סדם ואת־עמרה als einen Klageliedvers liest, ist wieder ein Beweis, wie leicht man es damit nimmt. Diese Versgruppe leidet überhaupt keine Teilung, auch nicht in zwei gleiche Glieder (Gray), sondern bildet eine einzige Zeile. Wagt man nicht, deren übermäßige Länge mit Am 4 11 zu decken, so mag man nach Dtn 29 22 und Jer 49 18 כמהפכת סדם ועמרה herstellen, was dann später nach Am 4 11 aufgefüllt wäre.

v. 20. Mit Recht ergänzt Gray hinter תשב nach der Entlehnung Jer 50 39 ein עוד. Statt יהל wird man יאהל zu lesen haben.

v. 22. L. mit Duhm וענו. Längst ist בארמנותיו hergestellt, mindestens müssen Paläste verstanden werden; aber auch בארמנתיה (Duhm) wird nötig sein.

Ich lasse den hergestellten Wortlaut im Zusammenhang folgen:

2	על הר [נשא ו]נשפה	4	קול המון בהרים
	שאו נס		דמות עם־רב
	הרימו קול לגוים		קול שאון ממלכות
	הניפו יד		גוים נאספים
	ויבאו [שערי בבל]		יהוה צבאות מפקד
	פתחי נדיבים		צבא מלחמה
3	אני צויתי [צבאי]	5	באים מארץ מרחק
	(קראתי) למקדשי (-)		מקצה השמים
	גם [באו] גברי לאפי		יהוה וכלי זעמו
	עליזי גאותי		לחבל כל־הארץ

7 על־כן כל־ידים תרפינה
וכל־לְבַב [-] ימס
8 ונבהלו [יֹשְׁבֵי בָבֶל
כַּשְׂדִּים כֻּלָּם][1]
צירים וחבלים יאחזים
כיולדה יחילון
איש אל־רעהו יתמהו
פְּנֵיהֶם להבים [-]

9 הִנֵּה נְאֻם יהוה בא אכזרי
בְּעֶברה וחרון אף
לשום הארץ לשמה
וחטאים אַשמיד ממנה
10 כי [יִכְבּוּ] כוכבי השמים
וכסיליהם לא יהלו אורם
[ו]חשך השמש בצאתו
ירח לא יַגִּהַּ אורו
11 ופקדתי על־תבל רעָתָהּ
ועל־[כָּל] רשעים עונם
והשבתי גאון זדים
וגאות עריצים אשפיל
12 אוקיר אנוש מפז
ואדם מכתם אופיר
13[a] על־כן שמים ארגיז
ותרעש הארץ ממקומה
14 והיה כצבי מֻדח
וכצאן ואין מקבץ

איש אל־עמו יפנו
ואיש אל־ארצו ינוסו
15 כל הנמצא ידקר
וכל־הנספה יפול בחרב
16 ועולליהם ירטשו לעיניהם
[-] בָּתֵּיהֶם ונשיהם תשגלנה
17 הנני מעיר עליהם את־מדי
אשר כסף לא יחשבו
וזהב לא יחפצו בו
18 וקַשְׁתוֹתָם נְּעָרִים תְּטַשֵּׁשְׁנָה
ופרי־בטן לא ירחמו
[ו]עַל־בנים לא־תחוס עינם
19 והיתה בבל צבי ממלכות
תפארת גאון כשדים
כמהפכת [-]סדם וַ[-]עמרה
20 לא־תשב [עוֹד] לנצח
ולא תשכון עד־דור ודור
ולא־יַ[אֲ]הֵל שם ערבי
ורעים לא־ירבצו שם
21 ורבצו שם ציים
ומלאו בתיהם אחים
ושכנו שם בנות יענה
ושעירים ירקדו שם
22 וענו איים בְּאַרְמְנוֹתֶיהָ
ותנים בהיכלי ענג
וקרוב לבוא עתה
וימיה לא ימשכו

Das Stück hat, denke ich, durch unsere Behandlung, die bemüht war, alle Gesichtspunkte gebührend zur Geltung zu bringen, an Geschlossenheit, Kraft und Schönheit gewonnen. Eher als bisher dürfte man geneigt sein, seinem Dichter die Ebenbürtigkeit mit dem von Kap. 14 zuzusprechen. Aber könnte man das selbst ohne jeden Rest, so wäre die Herkunft von dem gleichen Dichter, die man früher auch nach Verzicht auf Jesaja wie selbstverständlich anzunehmen pflegte, damit natürlich nicht erwiesen. Schon im Eingang bezeichnete ich die Brücke, die beide verbindet, Kap. 14 $_{1-4}$[a], als sehr unsicher. Sie ist ohne Zweifel

1) Oder anders zu ergänzen.

ganz späten Ursprungs, voller Nachklänge von allen möglichen Stellen her. Durch sie wird nur in hohem Grade wahrscheinlich, daß die beiden Stücke einzeln überliefert waren, wenn es auch nicht ganz ausgeschlossen werden kann, daß eine andre Verbindung durch die neue ersetzt wäre. Freilich könnten auch die unverbundenen Stücke immer noch von derselben Hand herrühren. Einen Umstand, der dagegen spricht, möchte ich nicht übergehn. Kap. 13 2—8 und das ganze zweite Stück sind beide im Klageliedvers geschrieben, stehn aber auf verschiedenen Stufen des Contrafactum. Kap. 14 ist noch mit Bewußtsein ein Klagelied, aber nicht ein ernst gemeintes wie Am 5 1f. Thr 1—4 usw., sondern die Übertragung ist um eine Stufe weiter vorgeschritten zum höhnischen Klagelied auf den Feind wie die bei Hesekiel und anderwärts. Kap. 13 2—8 aber weiß vom Klagelied nichts mehr; es steht auf der dritten Stufe der Übertragung, die den alten Vers der Leichenklage zu neuen Zwecken benutzt, wie das bei Deuterojesaja die Regel ist. Freilich findet sich auch bei ihm in Kap. 47 ein Spottklagelied, das die zweite Stufe vertritt, ohne daß man Grund hätte, es einer anderen Hand zuzuschreiben. Aber unwahrscheinlich bleibt es immerhin, daß in zwei einzelnen Stücken, die denselben Gegenstand behandeln, derselbe Dichter diesen in alter Zeit so bezeichnenden Vers so verschieden sollte verwendet haben.

Über Dankbarkeit im Alten Testament und die sprachlichen Ausdrücke dafür.

Von

Frants Buhl.

Obschon das im folgenden behandelte Material die Leser zum größten Teil nur an Bekanntes erinnern wird, dürfte es sich lohnen es zusammenzustellen und von verschiedenen Seiten zu beleuchten. Der Drang, dem Gefühle der Dankbarkeit Ausdruck zu geben, ist tief in der menschlichen Natur eingewurzelt, und die Mannigfaltigkeit der Beziehungen läßt dies Gefühl auf dem sittlichen wie auf dem religiösen Gebiete eine bedeutsame Rolle spielen. Es hängt mit dem Begriffe der Vergeltung eng zusammen, wird aber dadurch vergeistigt und veredelt, daß die dankbare Gesinnung sich, wo eine einfache Vergeltung aus irgend einem Grunde nicht möglich ist, neue Äußerungsformen, wie dankende Worte, Segenswünsche oder rühmende Erwähnung der empfangenen Wohltaten anderen gegenüber, schaffen, oder auch als Stimmung im Stillen im Gemüt leben kann. Das tritt besondes hervor, wenn sich die Dankbarkeit des Menschen gegen Gott richtet, weil hier jede wirkliche Vergeltung ausgeschlossen ist[1], weshalb gerade auf kultischem Gebiete die Dankbarkeit ein so wesentlicher Faktor geworden ist. Andererseits kann sie sich auch mit weniger edlen Trieben verbinden; der Mensch befreit sich durch Gegenleistungen oder Danksagung von der etwas drückenden Empfindung des Verpflichtetseins, oder er sieht in dem Danke, den er bietet, ein Mittel, den Wohltäter freundlich zu stimmen und dadurch Aussicht auf neue Wohltaten zu gewinnen. Auch das äußert sich auf religiösem Gebiete, wo vielfach mit den Dankesleistungen Absichten und Hoffnungen verbunden sind.

---

1) Vgl. *εὐχαριστίαν ἀνταποδοῦναι* 1 Th 3 9.

Selbstverständlich begegnet uns diese allgemeine menschliche Empfindung auch im Alten Testament, wenn auch nicht immer in so reicher Ausgestaltung wie man von vornherein erwarten könnte.

Betrachtet man zunächst die rein menschlichen Beziehungen, so trifft man bei vielen verschiedenen Veranlassungen jenen Drang, den dankbaren Gefühlen durch Worte oder Taten Ausdruck zu geben. Als Elisa bei der reichen Frau in Sunem mehrmals Gastfreundschaft genossen hatte, läßt er sie fragen: du hast unseretwegen viel Mühe gehabt, was kann man für dich tun? brauchst du Fürsprache beim Könige? Und als sie dies verneint, fragt er weiter: was kann man denn für sie tun? (2 Reg 4 8 ff.). Als Naemann nach seiner Heilung die Einzigkeit des Gottes Israels erkannt hatte, bittet er Elisa, ein Geschenk von ihm entgegen zu nehmen (5 15). Als Noomi hörte, was Boaz für ihre Schwiegertochter getan, spricht sie ihre Dankbarkeit in einem Segensspruch aus (Rt 2 20). Vgl. noch Sauls Dankbarkeit gegen die Ziphiten 1 Sam 23 21, gegen David 24 20, Davids Dankbarkeit gegen die Bewohner von Jabes 2 Sam 2 5 und gegen Abigail, die ihn vor Blutschuld bewahrt hatte, 1 Sam 25 33. Daß Hiob in der Zeit seines Glückes die Notleidenden kleidete, drückt der Dichter in seiner schönen Bildersprache dadurch aus, daß ihre Hüften ihn segneten, Hi 31 20. Wie das ganze Volk von Dankbarkeit gegen einen einzelnen erfüllt sein konnte, zeigt das Deboralied Jdc 5 24; vgl. Dtn 33 20. Die Schärfe der Rüge Jothams Jdc 9 16 ff. beruht darauf, daß Undankbarkeit allgemein als ein sittlicher Mangel empfunden wurde („wenn ihr Jerubbaal vergolten habt, was seine Hand für euch tat"). Vgl. weiter Ps 35 12 ff.

Dagegen tritt die Tugend der Dankbarkeit in der Spruchliteratur auffällig zurück, obschon auf diesem rein moralischen Gebiete Gelegenheit gewesen wäre, sie zu erwähnen und einzuschärfen. Nur die Aufforderung die Eltern liebevoll zu behandeln Prv 23 22, vgl. 19 26, beruht wohl wesentlich auf der Erinnerung an das, was die Kinder ihnen verdanken; vgl. besonders JSir 7 27 (fehlt im hebräischen Texte): vergiß nicht die Geburtswehen deiner Mutter.[1] Sonst gehört nur ein Spruch wie: wer Gutes mit Bösem vergilt, von dessen Hause wird das Unglück nicht weichen, 17 13, hierher, hängt aber mit der oben erwähnten berechnenden Auffassung der Dankesverpflichtung zusammen und läßt nicht ihren inneren Wert hervortreten. Diese Nichterwähnung der

1) Vgl. auch *τὸν οὐκ ἀμειβόμενον τὰς παρ' αὐτῶν (γονέων) χάριτας.* Joseph., Gegen Apion, II § 206.

Tugend der Dankbarkeit tritt um so augenfälliger hervor, wenn man die mit den Sprüchen nahe verwandte Ahiqar-Erzählung vergleicht, die das Verwerfliche der Undankbarkeit geradezu zum Thema hat und sie auch in den Strafsentenzen der späteren Rezensionen in voller Schärfe hervorhebt.[1]

Um so reicher entfaltet sich der Begriff auf dem religiösen Gebiete. Schon in den alttestamentlichen Erzählungen begegnet uns der Drang, Gott Dank zu sagen, auf Schritt und Tritt. Eliezer dankt Gott, weil er ihn zu den Verwandten seines Herrn geleitet hatte, Gen 24 27. 48; David dankt Gott, ehe er Abigail dankt, 1 Sam 25 32, und später, als Nabal gestorben war, v. 39; ebenso Ahimaaz nach der Besiegung Absaloms, 2 Sam 18 28, David nach der Salbung Salomos, 1 Reg 1 48; vgl. weiter 1 Reg 5 21 8 15 Rt 4 14 Esr 7 27 u. a. m. Einen besonders schönen Ausdruck für die Bedeutung der Dankbarkeit gegen Gott als sittliches Motiv gewinnt man Hi 31 18 durch die Lesart גִּדְּלַנִי und נְחַנִי[2], wonach der Satz: seit meiner Jugend zog Gott mich groß und leitete mich von Mutterleibe an, den tiefsten Grund angibt, weshalb Hiob selbst sich der Armen und Notleidenden wie ein Vater annehmen mußte. Auch ist der Rückblick Hiobs auf sein früheres Leben, c. 29, von Dankbarkeit gegen Gott durchdrungen. Und daneben bringt die vom Dichter benutzte ältere Erzählung, c. 1, noch den sublimen Gedanken, daß der wahrhaft Fromme Gott nicht nur für sein Glück, sondern auch für das Unglück, das ihn getroffen hat, dankend lobpreisen soll.

Vor allem aber sind es die Wohltaten Jahwes gegen sein Volk, die im Alten Testament verkündet werden (Ex 18 10 Num 23 23 1 Reg 8 56) und die den Dichtern begeisterte Hymnen in den Mund legen (Ex 15 usw.); wie auch nach der prophetischen Auffassung Israels Sünde gegen Gott ihrem innersten Wesen nach in Undankbarkeit besteht (Dtn 1 31 31 20 Hos 10 1f. 11 1ff. Am 2 9ff. Jes 5 1ff. u. a.). Wenn du gegessen und dich gesättigt hast, sollst du Gott für das dir geschenkte schöne Land danken, heißt es Dtn 8 10; und die Erinnerung an seine Wohltaten soll das Volk zur Erfüllung der göttlichen Gebote verpflichten, v. 6 20ff. 8 2ff.

Diese inhaltsreichen Gedanken werden nun vom Kultus und von der Liturgie aufgegriffen und voll entfaltet. Ob das Wort S c h e l a m i m rein sprachlich: Bezahlungsopfer bedeutet und damit auch den Begriff

---

1) Vgl. z. B. die Übersetzung der Strafpredigt der syrischen Rezension bei NÖLDEKE, Untersuchungen zum Achiqar-Roman 45ff.

2) So nach Targ., MERX, SMEND, DUHM u. a.

des Dankes zum Ausdruck bringt, ist unsicher, obwohl diese Erklärung an Prv 7_{14} eine gewisse Stütze finden könnte. Aber innerhalb dieser Gattung fand sich eine Opferform, das Todaopfer, das unmittelbar den Begriff verkörperte und schon den älteren Zeiten angehört, Am 4_5 Jer 17_{26} 33_{11} 2 Chr 29_{31} 33_{16} Ps 100_1, vgl. das Ritual Lev 7_{12-15}. Es wird vom Gelübdeopfer unterschieden, mit dem es sich aber begrifflich nahe berührte; vgl. Ps 50_{14} 56_{13}. Wie sich aber unter den gewöhnlichen Äußerungsformen der Dankbarkeit die Danksagung in erster Linie geltend macht, so entfaltete sich der Begriff auf dem kultischen Gebiete vor allem in der religiösen Poesie der Israeliten, mag nun ein einzelner oder die Gemeinde sich darin aussprechen. Die Lieder reden nicht nur im bildlichen Sinne von Dankopfern, Ps 56_{13} 107_{22} 116_{17} u. ö., sondern stellen bisweilen den dankbaren Lobpreis höher als die materiellen Opfergaben, Ps 50_{14} $69_{31f.}$, vgl. 40_7. Solche Danklieder sind z. B. Ex c. 15 Jes 38_{10ff} c. 12 Jon $2_{3ff.}$, vgl. auch Elihu Hi $33_{27f.}$ und mehrere Lieder im Buche der Psalmen, worauf hier nicht näher eingegangen werden soll, da dieser Gegenstand in neuerer Zeit von GUNKEL mit besonderer Energie behandelt worden ist, vgl. auch BALLA, Das Ich der Psalmen. Hervorzuheben ist nur Ps 107. Während nämlich die anderen Danklieder gewöhnlich ihren Ausgangspunkt in den Erlebnissen des Sängers, z. B. Errettung aus Todesgefahr, Heilung, Sieg über die Feinde, oder in dem empfangenen leiblichen Segen (Ps $65_{10ff.}$ $67_{7f.}$), nehmen, zählt dieser Psalm eine Reihe von Fällen, Errettung aus Krankheit, aus Gefahren zur See u. a., auf, um zu lehren, wie man dafür Gott danken soll. Die oft wiederkehrende liturgische Dankformel: danket Jahve, denn er ist gütig, und ewig währet seine Gnade (Ps 106_1 107_1 $118_{1ff.}$ $136_{1ff.}$), findet sich schon Jer 33_{11} und gehört wohl schon der älteren Kultussprache an.[1]

Was die ältere kultische Sitte und die alttestamentliche Dichtung auf diesem Gebiete geschaffen und geprägt hatte, setzen die Schriften der folgenden Zeit fort, was hier durch einige Beispiele beleuchtet

1) Wie zu den anderen Psalmengattungen, so bietet die religiöse Poesie der Babylonier auch zu den Dankliedern Parallelen dar, wenn auch diese Form bis jetzt nicht besonders reich vertreten ist. So ein Danklied nach einem Siege und ein anderes nach Genesung aus schwerer Krankheit, übersetzt von ZIMMERN in Der Alte Orient VII, Heft $3_{7\ 30f.}$ Einige interessante ägyptische Parallelen, die aber nicht dem Kultus angehören, hat ERMANN bekanntgemacht (Sitzungsbericht der Berliner Akademie, philol. hist. Klasse, 1911, 1086ff.).

werden mag. Nach der Reinigung des entweihten Tempels sangen die Juden in Nachahmung des Laubhüttenfestes Danklieder, 2 Mak 10_{7}, und ebenso nach dem Falle Nikanors, 15_{34}. Nachdem die treu gebliebenen Juden die abgefallenen niedergemetzelt hatten, dankten sie Gott mit Lobgesängen und Hymnen, 3 Mak 7_{16}. Nach Jdt 8_{25} dankten sie ihm, weil er sie wie ihre Väter schwer geprüft hatte. Charakteristisch sind die Worte Tobiths, als er wieder sehend geworden war: gepriesen seist du, o Gott, und gesegnet dein Name in Ewigkeit und gesegnet all deine heiligen Engel, daß du mich gezüchtigt und dich meiner erbarmt hast (Tob $11_{14f.}$), sowie die Ermahnung des Engels $12_{6ff.}$, die mit den Worten schließt: es ist gut, das Geheimnis eines Königs zu verbergen, aber herrlich ist es, Gottes Taten zu offenbaren. Auf den durch die Dankbarkeit zu erwerbenden Lohn bezieht sich die Aufforderung an Jerusalem, 13_{10}: preise den Herrn auf rechte Weise und segne den ewigen König, damit sein Zelt mit Freude in dir wiedererbaut werde! Vgl. noch den Dank, den Rebekka Gott wegen der Treue ihres Sohnes Jakob bringt, Jub $25_{11ff.}$ Auch die Natur nimmt an dem dankenden Lobpreis teil, Hen $41_{6f.}$, ein Gedanke, der schon im Alten Testament angedeutet wird, Ps $148_{3ff.}$ Nachahmungen der alttestamentlichen Danklieder sind der Lobgesang der drei Jünglinge in den Zusätzen zu Daniel und der Psalm JSir $51_{1ff.}$

Als ein wesentliches Element der späteren jüdischen Frömmigkeit begegnet uns die Dankbarkeit in den Dankformeln und -gebeten, die den Synagogendienst begleiten und verschiedene Momente des täglichen Lebens umspannen.[1] So wurden vor dem Schema' zwei Danksagungen gesprochen, eine für die Schöpfung des Lichtes und eine für das Geschenk des Gesetzes. Im täglichen Leben waren es namentlich die Mahlzeiten, die durch dankende Worte geweiht wurden, eine auf Dtn 8_{10} (vgl. auch Jes 62_{9}) fußende Sitte, die im Neuen Testament wiederholt bezeugt wird und von der christlichen Gemeinde übernommen wurde, vgl. Mt 15_{36} $26_{26f.}$ Lk $22_{17\,19}$ Joh 6_{11} 1 Kor 10_{16} 11_{24} 1 Tim $4_{3f.}$ Act 27_{35} und weiter Sibyll. 4_{25} und über die Essäer Josephus, Bell. Jud. II § 131.

Die oben erwähnte Tatsache, daß die Dankbarkeit in den moralischen Schriften des Alten Testaments eine so verschwindende Rolle

1) Vgl. den übersichtlichen und inhaltsreichen Artikel: Benedictions, in The Jewish Encyclopedia $3_{8ff.}$, wo u. a. die 100 täglichen Benediktionen aufgezählt werden.

spielt, hängt ohne Zweifel mit dem eigentümlichen Umstand zusammen, daß das Hebräische wie das Aramäische und Äthiopische an sprachlichen Ausdrücken dafür auffallend arm ist. Das Hebräische hat, wie wir es aus dem Alten Testament kennen, keine besonderen Benennungen für: danken, danke! Dank, Dankbarkeit, wie auch nicht für: undankbar oder Undankbarkeit. Ausdrücke wie die schönen griechischen und lateinischen *εὐχαριστεῖν*, *χάρις*, gratias agere fehlen ihm, und es muß sich, wenn die Begriffe notwendig erwähnt werden müssen, mit Entlehnungen aus anderen Gebieten behelfen.

Die gewöhnliche Dankformel ist בָּרוּךְ, das aber einen weiteren Umfang hat (vgl. z. B. Jer 17$_{7}$) und erst durch den Zusammenhang die beabsichtigte Bedeutung gewinnt. Der Dankbare gibt seiner Empfindung durch einen Segensspruch Ausdruck, der jedoch nach der alten Auffassung des Segens oder Fluches als eine effektive Tat empfunden wurde. So einem Menschen gegenüber Jdc 5$_{24}$ (das Volk dankt Jael für ihre Tat). 1 Sam 23$_{21}$ 25$_{33}$ 2 Sam 2$_{5}$ Rt 2$_{19f.}$ 3$_{10}$; und ebenso, wenn man Gott dankt, Gen 24$_{27\ 48}$ Ex 18$_{10}$ Dtn 33$_{20}$ 1 Sam 25$_{32\ 39}$ 2 Sam 18$_{28}$ 1 Reg 1$_{48}$ 5$_{21}$ 8$_{15\ 56}$ 10$_{9}$ Rt 4$_{14}$ Esr 7$_{27}$ Ps 28$_{6}$ und öfters in den Psalmen. Selbst die Gottlosen, die durch Mißhandlung des Volkes reich geworden sind, benutzen diese alltäglich gewordene Redensart Sach 11$_{5}$. Klarer kommt die Absicht des Dankenden zum Ausdruck durch die Formel: Gott vergelt' es dir! 1 Sam 24$_{20}$ Rt 2$_{12}$, vgl. Prv 19$_{17}$; aber dieselben Worte sind so wenig typisch, daß sie gelegentlich als Fluch dienen können, 2 Sam 3$_{39}$.

Auf dem religiösen, besonders dem liturgischen Gebiete erwarb sich die Sprache Wörter für das Verbum: danken, durch die Übernahme von Ausdrücken, die eigentlich preisen, loben bedeuten. Vor allem wird hier das Verbum הוֹדָה benutzt, das sich aber auch auf andere Anlässe als empfangene Wohltaten beziehen kann und außerdem weder die Gesinnung noch vergeltende Gegenleistungen auszudrücken vermag. Mit diesem Verbum sagt Lea, daß sie Gott für den Sohn dankt, den sie geboren hatte, Gen 29$_{35}$, und mit demselben sagt der von einer Krankheit Genesene: Scheol dankt dir nicht, nur der Lebende kann dir danken, wie ich heute, Jes 38$_{18f.}$ Die oben erwähnte alte Dankformel Jer 33$_{11}$, die in den Psalmen widerhallt, beginnt הוֹדוּ יהוה, vgl. auch Esr 3$_{11}$; und der Kehrvers Ps 107 lautet יוֹדוּ לַיהוה חַסְדּוֹ, sie sollen Jahwe für seine Güte danken!

In der hellenistischen Zeit lernten diejenigen Juden, die mit dem Griechischen vertrauter wurden, ein wirkliches Wort für danken,

εὐχαριστεῖν, kennen. Es ist aber interessant zu sehen, wie langsam sich dies Wort bei ihnen einbürgerte, offenbar eine Folge davon, daß ihnen der Begriff selbst wegen des Fehlens des sprachlichen Ausdruckes etwas fern lag. Die alexandrinischen Bibelübersetzer verwenden es noch nicht, sondern geben הודה auch da, wo es unverkennbar die Bedeutung: danken hat, wortgetreu durch *εὐλογεῖν* oder *ἐξομολογεῖν* wieder. Das vom Dankopfer gebrauchte תּוֹדָה übersetzen sie mit *αἴνεσις*. Dagegen überträgt es Aquila, der mit dem Griechischen in viel innigerem Kontakt stand, mit dem treffenderen *εὐχαριστία*, z. B. Lev 7_{12} Am 4_{5}. Diejenigen Apokryphen, deren griechischer Text auf ein hebräisches (oder aramäisches) Original zurückgeht, oder wenigstens unter dem Einfluß des rein hebräischen Sprachgefühls stehen, folgen dem Beispiele der alexandrinischen Übersetzer. So hat das Buch Tobith $12_{6\text{f.}}$ und 13_{10} *εὐλογεῖν* und *ἐξομολογεῖσθαι* im Sinne von: (Gott) danken, und 8_{16} und $11_{14\text{f.}}$ *εὐλογητὸς εἶ* dem hebräischen בָּרוּךְ entsprechend. Das Buch Judith benutzt 15_{9}, wo die Juden der Heldin der Erzählung für ihre Tat danken, *εὐλογεῖν* und 13_{18} 15_{10} in ähnlicher Verbindung *εὐλογητή* und *εὐλογημένη*; nur 8_{25} heißt es: lasset uns danken, *εὐχαριστήσωμεν*, dem Herrn unserem Gott! Das Spruchbuch Sirachs, das sonst bei ähnlichen Fragen von besonderer Bedeutung ist, weil man für einen bedeutenden Teil des Buches den hebräischen Text vergleichen kann, bietet in diesem Falle nur wenig, weil in ihm von der Tugend der Dankbarkeit ebenso selten die Rede ist wie in dem alttestamentlichen Buche der Sprüche. Einige Stellen bleiben innerhalb des gewöhnlichen alttestamentlichen Sprachgebrauchs. So finden sich Ableitungen von הודה 47_{8} $51_{1.17}$, und $35\,(32)_{13}$ entspricht dem griechischen *εὐλόγησον* im hebräischen Texte ein בָּרֵךְ. Andere Stellen sind nicht ganz klar. 37_{11} findet sich in der griechischen Übersetzung das Wort *εὐχαριστία*, aber wohl nicht im gewöhnlichen Sinne. Für: (berate dich nicht) mit einem Mißgünstigen über *εὐχαριστία*, hat nämlich der hebräische Text: berate dich nicht mit einem bösen Manne (איש רע, wohinter jedoch vielleicht ein עַיִן ausgefallen ist, vgl. 14_{3} und 18_{18}) über Liebeswerke תגמול חסד (vgl. Ps 116_{12}), was allerdings zur Not auch als: Vergeltung für Liebeserweisungen (vgl. גמולה 2 Sam 19_{37}) aufgefaßt werden könnte. Unsicher ist auch der Ausdruck *εἰς ἀχάριστα* 29_{25}. Allerdings wäre es nicht unmöglich, daß Sirach schon den neuhebräischen Ausdruck für: undankbar כְּפוּי טוֹבָה hätte kennen können; aber der Zusammenhang weist eher auf etwas Unangenehmes und Erniedrigendes hin, das der Fremdling ertragen muß, vgl. *ἀχαρίστως* 18_{18} und die Bemerkungen Smends zur Stelle. S. auch Smend zu 29_{17}.

Dagegen verwenden die griechisch geschriebenen oder griechisch gedachten Apokryphen die neu erworbenen Ausdrücke für: danken und Dank in ziemlich großem Umfang sowohl auf dem moralischen als auf dem religiösen Gebiete. In der Weisheit Salomonis findet sich v. 16 28 der sehr gekünstelte Gedanke, daß die Sonne das Manna schmolz, damit es offenkundig werde, daß es sich zieme der Sonne mit Danksagung, *εὐχαριστία*, zuvorzukommen, wozu der folgende Vers hinzufügt, daß die Hoffnung des Undankbaren, *ἀχαρίστου*, wie winterlicher Reif zerschmelze. Die von der Finsternis umhüllten Ägypter danken (*ηὐχαρίστουν*) 18 2 den Israeliten dafür, daß sie ihnen keinen Schaden zugefügt haben; und 14 26 wird unter den Lastern der Heiden auch *χάριτος ἀμνηστία* genannt. Das 2. Makkabäerbuch gebraucht *εὐχαριστεῖν*, wenn die Juden Gott danken 1 11 (in einem Briefe der Palästinenser) 10 7, und wenn sie das wohlwollende Auftreten der Bürger von Scythopolis dankbar anerkennen, 12 31. Besonders charakteristisch ist 2 27, wo der Verfasser schreibt, er habe sich *διὰ τὴν τῶν πολλῶν εὐχαριστίαν* der nicht geringen Mühe, einen Auszug aus dem großen Werke Jasons zu machen, gern unterzogen. Das ist eine Wendung, die ein Hebräer gar nicht hätte ausdrücken können und die ihm wohl auch nicht in den Sinn gekommen wäre. Auch das 3. Makkabäerbuch schreibt *εὐχαριστοῦντες* an der oben erwähnten Stelle 7 16, wo die Juden Gott wegen der Niedermetzelung der Abgefallenen danken. Und im 4. Makkabäerbuch zürnt Antiochus über die Undankbarkeit (*κατὰ ἀχαρίστων*) der Jünglinge, als sie sein wohlwollendes Zureden zurückwiesen.

Auf die fundamentale Bedeutung, die die durch die Offenbarung der göttlichen Liebe hervorgerufene menschliche Dankbarkeit im Neuen Testamente bekommen hat, kann in diesem Zusammenhange nicht näher eingegangen werden. Nur soll daran erinnert werden, daß der sprachliche Ausdruck für danken, Dank usw. in den allermeisten Fällen — auch im Munde des Pharisäers Lk 18 11 — *εὐχαριστεῖν* mit seinen nominalen Formen ist. Nur selten klingt die rein alttestamentliche Ausdrucksweise wieder. So im Dankgebete Jesu Mt 11 25 Lk 10 21, wo *ἐξομολογεῖν* wohl das aramäische אודי wiedergibt. Für das Dankgebet bei den Mahlzeiten wird *εὐχαριστεῖν* gebraucht, aber Mt 26 26 Mk 14 22 1 Kor 10 16 daneben *εὐλογεῖν*, dem aramäischen בריך entsprechend. Ebenso wechselt 1 Kor 14 16f., wo Paulus von den verschiedenen Formen des Redens in der Gemeinde spricht, *εὐλογεῖν* mit *εὐχαριστεῖν*. Es liegt in der ganzen Richtung des Neuen Testamentes, daß von Dankbarkeit anderen Menschen gegenüber viel seltener die Rede ist; wo es geschieht, treffen

wir natürlich die Ausdrücke *εὐχαριστεῖν* und *εὐχαριστία*, Lk 17₁₆ Rm 1₂₁ Act 24₃. Der Gegensatz *ἀχάριστος* findet sich auf religiösem Gebiete Lk 6₃₅, auf menschlichem 2 Tim 3₂ in einer Aufzählung von verschiedenen Sünden und schlechten Eigenschaften.

Zum Schluß mag es gestattet sein, einen Seitenblick auf andere semitische Sprachen zu werfen, da sie dazu dienen können, das oben Bemerkte zu beleuchten. Das Neuhebräische und Jüdisch-Aramäische begnügen sich durchgängig mit dem alten (auch von Frz. Delitzsch in seiner hebräischen Übersetzung des N. T. verwendeten) הוֹדָה[1]; und ebenso gebraucht das Christlich-Aramäische *Aphel* und *Estaf'al* von ידא für: danken. Das Syrische hat in *ḳubāl ṭaibūta* ein eigenes Wort für: danken, Dank, ausgebildet, das auch im Sinne von: dankbarer Gesinnung, gebraucht wird, s. Payne Smith 1417; vgl. auch: jem. *ḳubāl ṭaibuta* schuldig sein, Baethgen, Sindban 16₄ v. u. In der syrischen Übersetzung des Neuen Testaments wird es aber nur selten (Act 24₃; Apk 4₉ 7₁₂) verwendet. Sonst benutzt sie, was sehr lehrreich ist, das mit dem hebräischen הודה stimmende *audi* mit *taudita*, auch da, wo von Dankbarkeit den Menschen gegenüber die Rede ist. Für: undankbar hat das Syrische *kāfar* oder *kāfor (b)ṭaibūta*, das für das neutestamentliche *ἀχάριστος* verwendet wird; vgl. das oben erwähnte neuhebräische כְּפוּי טוֹבָה.

Eigentümlicherweise hat auch das Äthiopische für: danken ein Verbum, das ebenfalls ursprünglich nichts als: preisen, ehren bedeutet, das ohne etymologischen Zusammenhang stehende *'ak"ata*.

Viel reicher ist, was das Arabische bietet. Im Gegensatz zu den erwähnten semitischen Sprachen besaßen schon die vorislamischen Araber einen bestimmt ausgeprägten Ausdruck für: danken, nämlich *šakara*[2] mit den Nominalformen *šukr*, Dank, *šākir*, *šakūr*, dankbar. Das Gegenteil ist *ġair šākir*, undankbar, oder man sagt *kafara* (die Wohltat) verleugnen. Obschon die arabischen Sprachgelehrten eine andere Etymologie annehmen, hängt *šakara* wohl mit dem hebräischen שכר lohnen, um Lohn dingen, zusammen und drückt also eigentlich den Begriff der Bezahlung, Vergeltung, aus, was wohl auch noch vom späteren

1) Eine eigentümliche Dankformel ist יישר כחך Sabb. 87ᵃ. Jos. Friedmann, Der gesellschaftliche Verkehr in talmudischer Zeit 1914, geht auf dieses Kapitel nicht ein.

2) Südarabisch שכר nach D. H. Müller, Südarabische Altertümer 1899, 11; in derselben Inschrift auch חמד, das dem hebräischen הודה entspricht.

Sprachgefühl empfunden wurde, wenn Gott, wie einige Male im Ḳuran oder in einem Verse von Ḥassān b. Tābit[1], Subjekt des Verbums ist, oder *šakūr* genannt wird; aber im gewöhnlichen Sprachgebrauch deckt es sich mit dem vollen Begriff der Dankbarkeit, und bezieht sich, wie die Lexikographen sagen, sowohl auf die Gesinnung, wie auch auf das Wort und die vergeltende Handlung.[2]

Das Vorhandensein dieser Ausdrücke hat gewiß dazu beigetragen, daß der damit bezeichnete Begriff die Araber in größerem Umfang beschäftigt hat. Schon die Dichter der vormuhammedanischen Zeit heben die Tugend der Dankbarkeit und das Unedle und Unkluge der Undankbarkeit hervor; z. B. ʿAntara 8_3 und 21_{68} (= Muʿallaqa 61): ich vernehme, daß ʿAmu für meine Wohltat nicht dankbar *(ġair šākir)* ist; Undankbarkeit *(kufr)* erzeugt aber Böses in der Seele des Wohltäters. Bezeichnend sind auch die alten Redensarten *laka ʿindī jad*, ich bin dir für eine geleistete Hilfe verpflichtet, oder *lahu ʿalaija minna*, die zeigen, wie stark die Verpflichtung zu einer Gegenleistung empfunden wurde. Zur weiteren Entfaltung des Begriffes hat Muhammed selbst wesentlich beigetragen. Das Urwüchsige seiner Religiosität, das uns mit seinen verschiedenen Schwächen etwas versöhnt, zeigt sich gerade auf solchen Gebieten, wo seine Empfindung durch nichts beeinträchtigt wurde. Die 93. Sure zeigt auf wirklich schöne Weise, wie er von Dankbarkeit für Allahs Wohltaten gegen ihn durchdrungen war; vgl. auch die spätere 110. Sure. Und in seinen Vorträgen legt er auf diese Stimmung ein solches Gewicht, daß „dankbar" als Benennung für die Gläubigen beinahe in gleicher Linie mit *muslim* oder *mu'min* zu stehen kommt, wie auch der zum Überdruß wiederholte Satz: daß ihr vielleicht dankbar werdet! zu seinen Lieblingsphrasen gehört. Überall wohin er sieht, entdeckt er etwas, was die Menschen mit Dankbarkeit gegen Gott erfüllen muß: die wunderbare Entstehung und Entwickelung des Kindes, die tägliche Fürsorge Gottes für die Menschen, allerlei Erscheinungen in der Natur wie das trinkbare Süßwasser, die Offenbarung und seine eigene Sendung, seine Siege, ja selbst soweit her-

1) Sibawaihi I, 387_1.

2) Eine häufige Dankformel ist: *ǧazā-l-lāhu* möge dir Gott mit Gutem vergelten! wovon ein neues Verbum für danken *ǧāzā*, mit einem solchen Wunsch seinen Dank aussprechen (Kit. al-aġānī 20, 154_{20}), gebildet worden ist. Die Formel kann aber auch: möge Gott dich strafen (z. B. I. Hišām 175_{16}) bedeuten. Wie diese Formel an die oben erwähnten alttestamentlichen Ausdrücke erinnert, so *tabāraka* I. Hišām 903_{19} an das hebräische ברוך.

geholte Anlässe wie der Umstand, daß die Schiffe auf dem Meere segeln können (42_{31}f.), oder daß der König David die Ringpanzer erfunden hat (21_{80}). Adam, Noah, Abraham, Mose, Salomo u. a. werden als Muster der Dankbarkeit erwähnt. Er reflektiert über den Wert der menschlichen Dankbarkeit: Gott hat sie nicht nötig, aber sie dient den Menschen zum Heile (31_{11} 39_{9}); ihr Dank wird ihnen vergolten und veranlaßt neue Wohltaten (3_{139}f. 14_{7} 54_{35}). Von Dankbarkeit den Menschen gegenüber spricht er 31_{13} und hebt, wie es auch im Alten Testament der Fall war, besonders den Dank hervor, den der Mensch seinen Eltern schuldet, namentlich der Mutter, die ihn mit Mühe über Mühe getragen hat, „und die Entwöhnung findet nach zwei Jahren statt; danke mir (Allāh) und deinen Eltern!“ Wenn er 76_{9} sagt, daß der Fromme Wohltaten übe, weil er Gott liebt, nicht um Vergeltung und Dank von den Menschen zu gewinnen, bedeutet es, wie die angeführten Stellen zeigen, nicht eine selbstlose Tugend, sondern, daß er seinen Lohn allein von Gott erwartet.

Was Mohammed auf diese Weise gelehrt hat, blieb für die spätere erbauliche Literatur des Islam maßgebend. Wenn aber die sogenannte Adab-Literatur das Thema der Dankbarkeit den Menschen gegenüber mit besonderer Vorliebe behandelt[1], so hat dazu noch ein anderer Umstand beigetragen. In der Adab-Literatur verbindet sich ein von Persien kommender Strom mit der eigenen Gedankenwelt des Islam; und daß dies auch für das Kapitel der Dankbarkeit gilt, wird dadurch bestätigt, daß hier verschiedene Sprüche angeführt werden, die die Namen Chosrau Anōšarwān oder Buzurǧmihr (Wazorg-Mithra) tragen. Auch sind derartige moralische Ermahnungen und Sentenzen für den persischen Geist charakteristisch.[2] Es finden sich in den betreffenden Abschnitten der Adab-Bücher allerlei schöne und sinnige, bisweilen in ihrem abstrakten Idealismus etwas spitzfindige Gedanken, von denen hier wenigstens ein paar Beispiele angeführt werden mögen. Wer den Menschen nicht dankt, dankt nicht Gott.[3] Wer eine Wohltat (durch Erzählen davon) verbreitet, hat Dank dafür geleistet; wer sie verschweigt, hat sie verleugnet. Selbst wenn der ägyptische Pharao (der aus dem Ḳurān bekannte Bösewicht) mir eine hilfreiche Hand reichte, würde ich

1) Vgl. z. B. Baihaḳi ed. Schwally, 128—133; ʿIḳd-al-farīd I $_{74}$f.

2) In einer Pehlewi-Spruchsammlung (Ganjesháyagán ed. Peshutan Sanjana, Bambay 1885) heißt es z. B. (no. 73): sei dankbar, daß du seiner (des Gebers) Gaben würdig werdest, vgl. auch no. 83.

3) Vgl. Proverbia arabica II 582.

ihm dankbar sein. Ist deine Hand zu kurz um zu vergelten, so sei deine Zunge lang um zu danken. Chosrau Anōšarwān sagt: Der Wohltäter leistet mehr als der Dankende, weil er diesem den Weg zum Danke angewiesen hat. Buzurǧmihr sagt: Wer bei seinen Wohltaten den Dank im Auge hat, der beansprucht eine schnelle Vergeltung. Mache die Wohltat durch Töten lebendig (d. h. dadurch, daß du selbst nicht davon sprichst); eine Wohltat zu verschweigen ist Undankbarkeit bei dem Empfänger, sie zu erwähnen ist Verunreinigung davon bei dem Wohltäter.[1]

Auf dem moralischen Gebiete ist also die Behandlung des Themas bei weitem reicher bei den Arabern als bei den Israeliten. Dagegen fehlt dem Islam die für das Judentum charakteristische reichhaltige Verwendung der Dankbarkeit im Kultus und in der Liturgie, eine natürliche Folge davon, daß der Muhammedanismus auf diesem Gebiete so arm und unfruchtbar ist.

1) Kāmil, ed. Wright 102 12 ff.

Miszellen zu Lukians Schrift über die syrische Göttin.

Von

Carl Clemen.

Lukians[1] Schrift über die syrische Göttin ist vor einigen Jahren von GARSTANG und STRONG von neuem ins Englische übersetzt und mit einer doppelten Einleitung sowie einem Kommentar versehen worden.[2] Dabei hat STRONG die Übersetzung und die Darstellung des Lebens Lukians, GARSTANG diejenige des Verhältnisses der syrischen Göttin zur hettitischen Religion und den Kommentar geliefert. Namentlich letzterer hat uns im Verständnis der interessanten Schrift sehr wesentlich gefördert, bedarf aber doch stellenweise der Korrektur oder Ergänzung. Im folgenden soll, soweit das auf dem hier zur Verfügung stehenden Raume möglich ist, gezeigt werden, wo das der Fall sein dürfte.

Daß der Kommentar ergänzungsbedürftig ist, liegt zum Teil daran, daß sein Verfasser, wie er wohl überhaupt die deutsche Literatur weniger als nicht nur die englische, sondern auch die französische zitiert[3], so

1) Über die Echtheit der Schrift vgl. zuletzt CHRIST-SCHMID, Geschichte der griechischen Literatur[5] II, 2, 1913, 560, sowie besonders Graf BAUDISSIN, Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer, Archiv f. Religionswiss. 1913, 414 f.

2) The Syrian Goddess 1913.

3) Da auf dem ersten Blatt des Buches steht: *To the Rev. Professor A. H. SAYCE, Magistro discipulus* und SAYCE bekanntlich in seinem Brief an die Times vom 19. Dezember 1914 gesagt hat: *the German can laboriously count syllables and words and pile up volumes of indices, he can appropriate other men's discoveries in the interest of „culture"; but beyond this, as I have been seeking to show for years in the domain of Oriental archaeology, we get from him only theories which take no regard of facts*, so könnte man vielleicht auch die geringe Berücksichtigung der deutschen Wissenschaft bei GARSTANG auf seinen Einfluß zurückführen. Aber wie SAYCE zu seinem Urteil doch wohl erst durch die Kriegspsychose kam, der damals auch so viele andere seiner Kollegen verfielen und jetzt noch, bzw. mehr noch verfallen sind, so wird GARSTANGS Verhältnis zur deutschen Wissenschaft vielmehr nur den Grund

namentlich die Arbeiten desjenigen Mannes überhaupt nicht zu kennen scheint, dem diese Festschrift gewidmet ist und der sich doch von allen Gelehrten am eingehendsten mit der syrischen Religion befaßt hat. Die Nichtberücksichtigung seiner Arbeiten erscheint sonach schwer verständlich und ist jedenfalls ein Mangel, der sich immer von neuem bemerkbar machen mußte.

Hätte Garstang Graf Baudissins Artikel: Astarte und Aschera in der dritten Auflage der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (II, 1897, 147ff.) gekannt, so würde er gleich zu Kap. 4 noch Weiteres sowohl über die Erwähnung der Aschtoret im Alten Testament als ihre lunare Bedeutung haben sagen können.[1] Denn in letzterer Beziehung wird Graf Baudissin auch gegenüber Siecke[2] recht behalten; in ersterer hätte außerdem noch der Artikel von Cumont, ebenfalls über Astarte[3], berücksichtigt werden können.

Auch über den „Eber des Adonis-Mythos", den Lukian in Kap. 6 erwähnt, hatte Graf Baudissin in seinem „Adonis und Esmun" (1911, 142ff.) sehr ausführlich gehandelt und gezeigt, daß er wohl erst später sei und aus dem Osiris- oder (zunächst) dem Tammuz-Mythos stammen könnte. „Das Schwein ist nämlich nach einigen nicht absolut deutlichen Anzeichen anscheinend dem Gott Ninib heilig gewesen, dem der Monat Tammuz zugehört. Danach wäre wohl der Eber Repräsentant eben dieser Jahreszeit. Es könnte dies zusammenhängen damit, daß das Orion-Gestirn, speziell ein Stern dieser Gruppe, der Beteigeuze, dem Gott Ninib angehört. Dieser Stern geht heliakisch auf im Juni-Juli, also zu der Zeit, wo das Tammuz-Fest gefeiert wurde.[4] Wenn nun Tammuz stirbt zu der Zeit, wo der Stern des Ninib aufgeht, und wenn wirklich diesem Gott das Schwein heilig ist, so wird man wohl den Tod des Tammuz als durch den Ninib oder, was dasselbe wäre, durch sein Tier, den Eber, verursacht gedacht haben, und der Eber des Adonis-Mythos scheint dann aus dem Tammuz-Mythos herzustammen."[5]

---

haben, daß ihm unsere Sprache weniger geläufig ist. Bemerkt er doch außerdem verschiedentlich, wenn er deutsche Literatur zitiert, daß er erst von anderen auf sie aufmerksam gemacht worden sei.

1) Vgl. auch Graf Baudissin, Atargatis, ebd. II, 177.

2) Pûschan, 1914, 74f.

3) Realencyclopädie der klass. Altertumswissenschaft[2] II, 1896, 1777.

4) Vgl. Adonis 121ff. So wohl auch Frazer, The Golden Bough[3] IV, 1914, 1, 225ff.

5) A. a. O. 150f., vgl. auch Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, 264f., 278f.

Dagegen lehnt Graf BAUDISSIN die Meinung FRAZERS[1], die auch ROBERTSON SMITH[2] und JEREMIAS[3] vertreten, daß Adonis ursprünglich selbst ein Schweinegott war, ab, und in der Tat läßt sich nicht beweisen, daß ein seiner Gottheit geopfertes und ursprünglich vielleicht mit ihr identisches Tier später als deren Todesursache angesehen worden sei. Allerdings wurden die Dionysos und Demeter dargebrachten Schweineopfer, die, da der Vegetationsgeist oft als Schwein erscheint[4], ursprünglich ein Opfer der Gottheit selbst gewesen sein könnten[5], später damit erklärt, daß das Schwein die Weinberge und Felder schädigte[6], und deshalb könnte auch angenommen worden sein, daß es Adonis oder Osiris feindlich sei;[7] aber daß eben deshalb der Tod der Gottheit auf es zurückgeführt worden sei, läßt sich, wie gesagt, sonst nicht belegen.[8] Ja, sollte dieser Zug so erklärt werden, so müßte wohl außerdem das Schweineopfer, von dem Johannes Lydus (de mens. IV, 45 [65]) berichtet, Adonis dargebracht worden sein und ursprünglich ihn selbst bedeutet haben; aber das will trotz ROBERTSON SMITH wohl auch FRAZER nicht behaupten[9] und bestreitet Graf BAUDISSIN mit Recht, da das Fest nach Lydus im Mai gefeiert wurde, das des Adonis, wie wir sahen, aber später.[10] Ja selbst wenn der Eber des Adonis-Mythos so, wie

1) A. a. O. V, 1912, 1, 23.

2) Die Religion der Semiten, 1899, 316f. 3) A. a. O. 265, 1.

4) FRAZER a. a. O. V, 2, 298f.

5) Vgl. auch MALTEN, Das Pferd im Totenglauben, Archäol. Jahrbuch 1914, 214.

6) Vgl. FRAZER a. a. O. V, 1, 22f. 2, 16. 23. 7) Vgl. ebd. V, 2, 31.

8) Ließ sich nicht eher vergleichen, daß auch der Tod des wilden Jägers im deutschen Volksglauben manchmal auf einen Eber zurückgeführt wird? Vgl. GRIMM, Deutsche Mythologie[4] II, 1876, 768 f., KUHN, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen II, 1859, 6ff.

9) Er spricht a. a. O. V, 2, 23, 3 nur in der Anmerkung davon und sagt im Text vielmehr: *the rule that pigs were not sacrificed or eaten by worshippers of Attis and presumably of Adonis, does not exclude the possibility that in these rituals the pig was slain on solemn occasions as a representative of the god and consumed sacramentally by the worshippers. Indeed, the sacramental killing and eating of an animal implies that the animal is sacred, and that as a general rule, it is spared.* Wenn er ebd. IV, 1, 147 vermutet, die Verbrennung von Tauben im cyprischen Adonis-Kult, von der (Pseudo-) Diogenianus (Corpus paroemiogr. gr. I, 180) berichtet, sei möglicherweise *a substitute for the burning of a sacred man who personated the lover of the goddess*, oder ursprünglich für die Verbrennung des Gottes selbst gewesen, so ist doch auch das sehr unsicher.

10) A. a. O. 129. 144.

Frazer will, zu deuten wäre, so würde das nicht mit Garstang auf Totemismus zurückzuführen sein; Graf Baudissin hat vielmehr, wie ich vor kurzem anderwärts gezeigt habe[1], auch darin recht, wenn er einen solchen sog. genießenden Totemismus wohl überhaupt bestreitet.[2]

Umschreibt Frazer den weiteren Bericht Lukians: *ἐπεὰν δὲ ἀποτύψωνταί τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὄκως ἐόντι νέκυι, μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι* mit den Worten: *the death of Adonis was annually mourned ... with weeping, lamentation, and beating of the breast; but next day he was believed to come to life again and ascend up to heaven in the presence of his worshippers*[3], so bemerkt Graf Baudissin mit Recht: „es ist deutlich, daß diese Zeitbestimmung sich nur auf *πρῶτα* bezieht. Es bleibt also zweifelhaft, wie lange die Klagen dauerten, und ebendamit, wie lange vor den Tag des Totenopfers[4] der Todestag des Adonis fiel."[5] Allerdings ist, da „zwischen den Festen und Mythen des Osiris und Adonis ein sehr alter Zusammenhang bestand"[6] und der Todestag jenes nach Plutarch, de Is. 13. 39. 42 am 17., seine Auffindung am 19. Athyr gefeiert wurde, „als möglich anzusehen, daß damals oder in einer früheren Zeit auch in Phönizien der Auferstehungstag der dritte Tag nach dem Tode war".[7] Und so könnte auch das Wort Hos 6 2: er wird uns beleben nach zwei Tagen, am dritten Tage wird er uns auferstehen lassen, und wir werden vor ihm leben — auf den

---

1) Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, 1916, 69f.

2) A. a. O. 147, 2. — Auch wenn Garstang, wie gleich hier erwähnt werden mag, das in Kap. 58 geschilderte Kinderopfer aus dem Totemismus ableitet, so ist das nicht begründet. Zwar darin hat er recht, daß nicht, wie man aus Lukians Bemerkung, die Kinder würden als Kühe bezeichnet, schließen könnte, jene an die Stelle dieser, sondern die Kühe an die Stelle der Kinder getreten sein werden. Aber darauf, daß das mit Totemismus zusammengehangen habe, deutet nichts hin — auch nicht darauf, daß man am liebsten sich selbst geopfert hätte, wie Dussaud, Introduction à l'histoire des religions, 1914, 137 will.

3) A. a. O. IV, 1, 225. Auch Strong übersetzt die letzten Worte: *(they) exhibit his effigy to the sky*; vorsichtiger Graf Baudissin a. a. O. 136.

4) Vgl. ebd. 184, 1. 5) Ebd. 408, 1.

6) Ebd. 409. — Über die von Lukian in Kap. 7 wiedergegebene, bzw. erfundene Geschichte von dem Kopf des Osiris, die Garstang nicht erklärt, war alles Nötige bei Graf Baudissin a. a. O. 186ff. zu finden.

7) Ebd. 409. — Wenn Bousset, Kyrios Christos, 1913, 30, 2, Graf Baudissin auf das Frühlingsfest der Insel Malta verweisen läßt, so übersieht er, daß dieser dabei an die christliche Osterfeier denkt.

Adoniskult zurückgehen;[1] doch gehört die Untersuchung dieser Frage kaum mehr hierher — und erst recht nicht die der andern, ob mit jenem Kult direkt oder indirekt der Glaube an die Auferstehung Jesu am dritten Tage zusammenhängt.

Auch das kann auf sich beruhen, ob Graf BAUDISSIN recht hat, wenn er bemerkt: „Lukian erwähnt das Aufleben des Gottes nur in einem Satz, der die fortgehende Schilderung des Trauerritus von Byblos unterbricht"[2], oder FRAZER, wenn er die Fortsetzung bei Lukian (*καὶ τὰς κεφαλὰς ξυρέονται ὅκως Αἰγύπτιοι ἀποθανόντος Ἄπιος*) mit den Worten umschreibt: *the disconsolate believers, left behind on earth, shaved their heads as the Egyptians did on the death of the divine bull Apis.*[3] Jedenfalls zeigt ja dieser Vergleich, daß Lukian an einen Trauerritus dachte, und daß man sich zu diesem Zweck in der Tat in Hierapolis das Haar schor, ergibt sich aus seiner späteren Bemerkung über das Verhalten der Angehörigen eines verstorbenen Gallen in Kap. 53.[4] Sagt er von ihnen zugleich, sie dürften, bevor sie sich den Kopf geschoren hätten, dreißig Tage lang das Heiligtum nicht betreten[5], so kann man vielleicht auch daraus schließen, daß jene Vorschrift deshalb für sie galt, weil durch den Todesfall, wie sie selbst oder sie überhaupt, so besonders ihr Haar tabu geworden zu sein schien.[6] Aber daneben schor man sich nach Kap. 55 Haar und Augenbrauen[7] noch, wenn man zu einem Feste nach Hierapolis kam, und da Lukian damit wieder ein Opfer zusammenstellt[8], so könnte auch

---

1) Vgl. Graf BAUDISSIN a. a. O. 403 ff. 439 ff.

2) Ebd. 133 f.

3) A. a. O. IV, 1, 225. — Wenn JEREMIAS a. a. O. 270 übersetzt: sie verschleiern sich den Kopf, so ist das wohl nur ein Versehen.

4) Zu der Bemerkung über die Art seines Begräbnisses in Kap. 52: *ὕπερθε λίθους βάλλουσι* hätte GARSTANG übrigens SIDNEY HARTLAND, Death and Disposal of the Dead (Introductory), Encyclopaedia of Religion and Ethics IV, 1911, 432 f. vergleichen können.

5) Über ähnliche Vorschriften vgl. FRAZER a. a. O. IV, 2, 227.

6) Vgl. ebd. II, 1911, 285 f., wo vorher auch das gleiche Verhalten in ähnlichen Fällen verglichen wird, sowie außerdem ebd. VII, 1913, 1, 31. 56 f. 59. Zugleich schor man sich das Haar, um sich zu entstellen.

7) Dazu vergleicht ROBERTSON SMITH a. a. O. 253, 566 eine Sitte, die in Peru, „in den Gesetzen der Inkas" vorkam. Allerdings weiß von ihr weder RÉVILLE, Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou, 1885, 371 ff. noch CLEMENTS MARKHAM, The Incas of Peru, 1910, 111 f. etwas.

8) Wenn dieses Opfer in folgender Weise beschrieben wird: *ἱρεύσας ὄϊν τὰ μὲν ἄλλα κρεουργέει τε καὶ εὐωχέεται, τὸ δὲ νάκος χαμαὶ θέμενος ἐπὶ*

jener Gebrauch als ein solches aufgefaßt worden sein. Berichtet er doch endlich in Kap. 60 (und zwar auf Grund eigener Erfahrung), daß die jungen Leute in Hierapolis ihren Kinnbart und die Flechten der jungen Mädchen abgeschnitten und in silbernen oder goldenen Gefäßen im Tempel deponiert hätten; das aber wird nicht, wie GARSTANG nach ROBERTSON SMITH[1] annimmt, als ein Mittel, die Verbindung mit der Gottheit wiederherzustellen, sondern als ein ihr dargebrachtes Opfer aufgefaßt worden sein. Das Haar gilt ja von primitiven Zeiten her als Sitz besonderer Kräfte, namentlich das Haar des mannbar werdenden jungen Menschen; so konnte es sehr wohl zur Stärkung der Gottheit dienen.[2] Und daß das auch der Zweck des Scherens des Kopfes war,

---

τούτου ἐς γόνυ ἕζεται, πόδας δὲ καὶ κεφαλὴν τοῦ κτήνεος ἐπὶ τὴν ἑωυτοῦ κεφαλὴν ἀναλαμβάνει, ἅμα δὲ εὐχόμενος αἰτέει τὴν μὲν παρεοῦσαν θυσίην δέκεσθαι, μείζω δὲ ἐσαῦτις ὑπισχνέεται, so ist das wohl nicht mit GARSTANG (und DUSSAUD [a. a. O. 136 f.]) in der Weise von ROBERTSON SMITH (a.a.O. 342) als „Umkehrung der Idee der Stellvertretung im Opfer" zu verstehen; denn dann müßte sich der Mensch vorher mit dem Tier identifizieren (und könnte es dann nicht essen). Er will vielmehr wohl seine (bzw. des Gottes, dem es dargebracht ist und der irgendwie von ihm genossen hat) Kräfte in sich aufnehmen, wie er zu einem ähnlichen Zweck ja auch nach dem Folgenden sein und der anderen Haupt bekränzt und nun kaltes Wasser zum Baden und Trinken braucht, sowie auf dem Boden schläft, um sich von andersartigen Einflüssen zu befreien, bzw. vor ihnen zu schützen und ebenso sein Bett vor der Tabuierung zu bewahren. Vgl. zu diesem letzten Punkte noch besonders FRAZER a. a. O. I, 1910, 2, 248 und zu der Übertragung der Kräfte eines Tieres auf den Menschen ebd. V, 2, 172 ff.

1) A. a. O. 253.

2) Vgl. dazu schon hier FRAZER a. a. O. I, 1, 30 f.: *By many people . . . the hair is regarded as in a special sense the seat of strength; and at puberty it might well be thought to contain a double portion of vital energy, since at that season it is the outward sign and manifestation of the newly-acquired power of reproducing the species. For that reason, we may suppose, the beard rather than the hair of the head is offered by males on this occasion . . . But why, it may be asked, should they make such an offering to Astarte, who was herself the great goddess of love and fertility? What need had she to receive fecundity from her worshippers? Was it not rather for her to bestow it on them? Thus put the question overlooks an important side of polytheism, perhaps we may say of ancient religion in general. The gods stood as much in need of their worshippers as the worshippers in need of them. The benefits conferred were mutual. If the gods made the earth to bring forth abundantly, the flocks and herds to teem, and the human race to multiply, they expected that a portion of their bounty should be returned to them in the shape of tithe or tribute. On this tithe,*

von dem wir ausgingen, dürfte sich aus dem ergeben, was Lukian dort weiter über den möglichen Ersatz dieses Opfers durch das der weiblichen Ehre sagt.

Wenn nämlich Graf BAUDISSIN anzunehmen scheint, daß dieses in der Tat nur an die Stelle jenes treten sollte[1], so dürfte das allerdings keine genügende Erklärung der merkwürdigen Sitte sein. Auch dann ist sie noch nicht verständlich, wenn man jenes Haaropfer mit ROBERTSON SMITH[2] als eine Vorbereitung zur Ehe auffaßt; denn selbst wenn es das wäre, so würde sich damit das Opfer der Keuschheit noch in keiner Weise erklären. Das wäre höchstens der Fall, wenn man mit DUSSAUD von jenem und ähnlichen Opfern sagen könnte: *ces pratiques sont complétées par le bain nuptial ou loutrophorie, dont la signification est donnée par la baignade des jeunes filles dans le Scamandre ou le Méandre, accompagnée des cris: „Prend, ô Scamandre, ma virginité". La consécration de la virginité à une divinité était le cas le plus fréquent; mais parfois, on chargeait un étranger de déflorer la jeune fille.*[3] Aber davon spricht Lukian ja gar nicht; er redet wohl von einer *πρῆσις τῆς ὥρης*, einem Verkauf der Jugendblüte, aber im übrigen von *γυναῖκες* überhaupt, die zu ihr dastehen müßten, und auch wo in älterer Zeit von einem ähnlichen Brauch die Rede ist, handelt es sich um Frauen überhaupt. So zunächst Num 25 1 um Moabiterinnen überhaupt; die weiterhin erwähnte Midianiterin, die als die Tochter Surs bezeichnet wird, scheint allerdings als unverheiratet zu gelten. Aber Herodot sagt I, 199 mit Bezug auf Babylon und Cypern wieder: *δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἱζομένην ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης ἅπαξ ἐν τῇ ζόῃ μειχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ*[4], und ebenso spricht sich Strabo, geogr. XVI, 1, 20 aus. Ferner heißt es bei Valerius Maximus, fact. et dict. memorab. II, 6, 15: *Cirtae … fanum est Veneris, in quod se matronae conferebant, atque inde procedentes ad quaestum dotem corporis iniuria contrahebant, honesta nimirum tam inhonesto vinculo coniugia iuncturae*, und in dem apokryphen Jeremiasbrief v. 42 f. von den Chal-

---

indeed, they subsisted, and without it they would starve. Vgl. auch noch FRAZER, Artemis and Hippolytus, Fortnightly Review 1904, II, 985 (von GARSTANG an falscher Stelle zitiert). — Eine andere Erklärung des Haaropfers gibt DOUTTÉ, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, 1908, 445 f.; die von SIECKE (a. a. O. 114) ist natürlich vollständig verfehlt.

1) A. a. O. 179. 2) A. a. O. 252. 3) A. a. O. 240.

4) Was FARNELL, Greece and Babylon, 1911, 279, 2 gegen diese Deutung bemerkt, wird sich später als ungenügend erweisen.

däern: *αἱ δὲ γυναῖκες περιθέμεναι σχοινία ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐνκάθηνται, θυμιῶσαι τὰ πίτυρα· ὅταν δέ τις αὐτῶν ἐφελκυσθεῖσα ὑπό τινος τῶν παραπορευομένων κοιμηθῇ, τὴν πλησίον ὀνειδίζει, ὅτι οὐκ ἠξίωται ὥσπερ καὶ αὐτὴ οὔτε τὸ σχοινίον αὐτῆς διερράγη.*[1] Auch Athanasius bemerkt or. c. gentes 26 (PG 25, 52): *γυναῖκες γοῦν ἐν εἰδωλείοις τῆς Φοινίκης πάλαι προεκαθέζοντο, ἀπαρχόμεναι τοῖς ἐκεῖ θεοῖς ἑαυτῶν τὴν τοῦ σώματος αὐτῶν μισθαρνίαν,* und ebenso Lactantius, instit. I, 17, 10: *Venus auctor ... mulieribus in Cypro fuit, uti vulgo corpore quaestum facerent.* Endlich Eusebius sagt vita Const. III, 58: *ἐπὶ τῆς Φοινίκων Ἡλιουπόλεως ... οἱ μὲν τὴν ἀκόλαστον ἡδονὴν τιμῶντες προσρήματι γαμεταῖς καὶ θυγατράσιν ἀναίδην ἐκπορνεύειν συνεχώρουν,* ja selbst Sokrates bemerkt I, 18, 7 zunächst: *κοινὰς γὰρ εἶναι παρ' αὐτοῖς τὰς γυναῖκας ἐγχώριος νόμος ἐκέλευε· καὶ διὰ τοῦτο ἀμφίβολα μὲν ἦν παρ' αὐτοῖς τὰ τικτόμενα· γονέων γὰρ καὶ τέκνων οὐδεμία διάκρισις ἦν,* und begründet das erst nachträglich damit, daß *τὰς ... παρθένους τοῖς παρ(ι)οῦσι ξένοις παρεῖχον πορνεύεσθαι,* während Sozomenos V, 10, 7 von vornherein sagt: *ὡς δὲ συμβάλλω, εἰς τοσαύτην ὠμότητα κατὰ τῶν ἱερῶν παρθένων προήγαγε τοὺς Ἡλίου πολίτας, τὸ κωλυθῆναι, καθὸ πάτριον ἦν αὐτοῖς πρότερον, ἐκπορνεύεσθαι παρὰ τοῦ προστυχόντος τὰς ἐνθάδε παρθένους, πρὶν τοῖς μνηστῆρσι συνελθεῖν εἰς γάμον.* Aber wie sich diese Aussagen auch erklären mögen — ich komme nachher noch auf sie zurück —, ursprünglich hat es sich um die Frauen überhaupt gehandelt.

So erledigt sich zugleich die erste wirkliche Erklärung der Sitte, die Cumont[2] und wohl auch Garstang für richtig hält. Sie meinen, die religiöse Prostitution erkläre sich aus der Angst, die der Primitive, wie vor allem Neuen, so auch vor dem Geschlechtsverkehr mit einer Jungfrau habe. Und in der Tat wird ja jene Sitte manchmal, zwar nicht von Jungfrauen, aber doch von Unverheirateten berichtet. So sagt Herodot I, 93: *τοῦ γὰρ δὴ Λυδῶν δήμου αἱ θυγατέρες πορνεύονται πᾶσαι, συλλέγουσαι σφίσι φερνάς, ἐς ὃ ἂν συνοικήσωσι τοῦτο ποιέουσαι·*

---

1) Vgl. dazu noch ebd. 270: *the context is altogether religious, and this is no ordinary secular immorality; certain details in the narrative remind us of Herodotus, and make it clear that the writer has in mind the same social usage that the historian vouches for.*

2) Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum², 1914, 284 f. Farnells entsprechende Theorie (Sociological Hypotheses concerning the Position of Women in Ancient Religion, Archiv f. Religionswissenschaft 1904, 88, Greece and Babylon 272 ff.) sollte sich, wie er jetzt (ebd. 280, 2) erklärt, nur auf die *defloration of virgins before marriage* beziehen; ebenso die von Nilsson, Griechische Feste, 1906, 366 f.

ἐκδιδοῦσι δὲ αὐταὶ ἑωυτάς. Strabo wiederholt das XI, 14, 16 und bemerkt außerdem von den Armeniern in Akilisene: *καὶ θυγατέρας οἱ ἐπιφανέστατοι τοῦ ἔθνους ἀνιεροῦσι παρθένους, αἷς νόμος ἐστὶ καταπορνευθείσαις πολὺν χρόνον παρὰ τῇ θεῷ μετὰ ταῦτα δίδοσθαι πρὸς γάμον, οὐκ ἀπαξιοῦντος τῇ τοιαύτῃ συνοικεῖν οὐδενός ... οὕτω δὲ φιλοφρόνως χρῶνται τοῖς ἐρασταῖς ὥστε καὶ ξενίαν παρέχουσι καὶ δῶρα ἀντιδιδόασι πλείω πολλάκις ἢ λαμβάνουσιν, ἅτ᾽ ἐξ εὐπόρων οἴκων ἐπιχορηγούμεναι· δέχονται δὲ οὐ τοὺς τυχόντας τῶν ξένων, ἀλλὰ μάλιστα τοὺς ἀπὸ ἴσου ἀξιώματος.* Ferner sagt Ailianos, var. hist. IV, 1: *Λυδοῖς ἦν ἔθος πρὸ τοῦ συνοικεῖν τὰς γυναῖκας ἀνδράσιν ἑταιρεῖν,* Athenaios, dipnos. XII, 11, 516a: *οὐ μόνον δὲ Λυδῶν γυναῖκες ἄφετοι οὖσαι τοῖς ἐντυχοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Λοκρῶν τῶν Ἐπιζεφυρίων, ἔτι δὲ τῶν περὶ Κύπρον, καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἑταιρισμῷ τὰς ἑαυτῶν κόρας ἀφοσιούντων, παλαιᾶς τινος ὕβρεως ἔοικεν εἶναι πρὸς ἀλήθειαν ὑπόμνημα καὶ τιμωρία,* Justin, epit. hist. Phil. Pomp. Trogi XVIII, 5, 3: *mos erat Cypriis ante nuptias statutis diebus dotalem pecuniam quaesituras in quaestum ad litus maris mittere pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas,* endlich Augustin, de civ. Dei IV, 10: *cui* (sc. *Veneri*) *etiam Phoenices donum dabant de prostitutione filiarum, antequam eas iungerent viris,* und ebenso sprechen sich, wie wir schon sahen, Sokrates und Sozomenos über die Bewohner von Heliopolis aus. Aber sonst und namentlich bei Lukian handelt es sich doch eben um Frauen überhaupt, und wenn man auch vielleicht annehmen könnte, daß, wie an die Stelle von Jungfrauen[1] Unverheiratete, so an die Stelle dieser auch Verheiratete getreten wären, ja wenn auch Strabo und Augustin zeigen, daß nicht nur die Prostitution der Frauen überhaupt, sondern ebenso die der Unverheirateten einen religiösen Charakter trug, so sprechen gegen diese Erklärung der Sitte doch noch andere Gründe, die — und darauf weist auch Garstang wenigstens zum Schlusse hin — Frazer geltend macht.[2] Der eine, daß uns neben weiblichen auch männliche Hierodulen begegnen, kann freilich erst gewürdigt werden, wenn wir nachher zu der Frage nach der Entstehung dieser ganzen Einrichtung kommen; aber das ist doch schon hier an-

1) So wäre es anzusehen, wenn Dussaud (Histoire et religion des Noṣairîs, 1900, 78. 130) mit seiner Behauptung recht hätte, daß die bei den Nosairiern in der Nähe des Klosters des Mâr Djirdjîs zwischen Tripolis und Aleppo wenigstens bis vor kurzem noch herrschende Sitte, *de vouer à Saint Georges (Khodr) toutes leurs filles à leur naissance, une vieille coutume phénicienne* war.

2) A. a. O. IV, 1, 57 ff.

zuführen, daß unter jener Voraussetzung *we should expect to find the man who deflowers the maid remunerated for rendering a dangerous service; and so in fact we commonly find him remunerated in places where the supposed custom is really practised. But in Western Asia it was just the contrary. It was the woman who was paid, not the man; indeed, so well was she paid that in Lydia and Cyprus the girls earned dowries for themselves in this fashion.*[1] Wenn Cumont demgegenüber darauf hinweist, daß in Akilisene nicht die Frauen, sondern die Männer Geschenke erhalten hätten[2], so ist das nicht genau. Strabo sagt, wie wir schon sahen und auch Frazer anerkennt[3], XI, 14, 16 von diesen Prostituierten nur: sie erhalten Geschenke, können aber reichere geben, weil sie aus wohlhabenderen Häusern stammen. Die außerdem von Cumont angezogene Notiz Strabos (XVII, 1, 46) über die *παλλάς*, die man im ägyptischen Theben „Zeus" gab: *αὕτη ... καὶ παλλακεύει καὶ σύνεστιν οἷς βούλεται μέχρι ἂν ἡ φυσικὴ γένηται κάθαρσις τοῦ σώματος· μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δίδοται πρὸς ἄνδρα, πρὶν δὲ δοθῆναι πένθος αὐτῆς ἄγεται μετὰ τὸν τῆς παλλακείας καιρόν* bezieht sich einmal eben auf Ägypten und zeigt dann, wie er selbst sagt, „ausgesprochen lokale Eigentümlichkeiten".[4]

Frazer selbst erklärt die Prostitution der Frauen im Anschluß an Mannhardt[5] in folgender Weise: *the fabulous union of the divine pair was simulated and, as it were, multiplied on earth by the real, though temporary, union of the human sexes at the sanctuary of the goddess for the sake of thereby ensuring the fruitfulness of the ground and the increase of man and beast.*[6] Farnell fragt zwar demgegenüber: *why should not the priestess rather play the part of the goddess, and why, if we trust Plutarch (Vit. Artaxerx., 27), was the priestess of Anaitis at Ekbatana, to whose temple harlots were attached, obliged to observe chastity after election?*[7] Aber ganz abgesehen davon, daß wir von Hierodulen in Ekbatana nichts wissen und auch die Notiz über die Keuschheit der Priesterin nur hier vorkommt, so konnten doch

1) Ebd. 59. 2) A. a. O. 286. 3) A. a. O. 59, 3.

4) A. a. O. 285.

5) Wald- und Feldkulte [2] II, 1905, 284; vgl. auch Nilsson, Studia de Dionysiis Atticis, 1900, 119 ff., Nielsen, Zeitschrift der Deutsch-morgenländischen Gesellschaft 1913, 382 f., Siecke a. a. O. 114.

6) A. a. O. IV, 1, 39. Wenn er ebd. 50 vermutet, daß der König von Paphos den Adonis spielen mußte, so kommt das hier nicht weiter in Betracht.

7) A. a. O. 277, 1.

eben anderwärts die Hierodulen für jene eintreten. Gleichwohl ist es richtig, daß außer Lukian keiner der früher erwähnten Schriftsteller auf einen Zusammenhang der in Rede stehenden Sitte mit der Vereinigung von Adonis und Aphrodite oder Tammuz und Ischtar hindeutet; sie könnte also ursprünglich nur die Fruchtbarkeit der Göttin (oder noch ursprünglicher — und dieser Glaube findet sich ja auch sonst vielfach[1] — der übrigen Natur) haben verstärken sollen. Das aber wird nun von Athanasius ausdrücklich bezeugt, wenn er im Anschluß an die oben zitierten Worte die phönikischen Frauen bezeichnet als *νομίζουσαι τῇ πορνείᾳ τὴν θεὸν ἑαυτῶν ἱλάσκεσθαι καὶ εἰς εὐμενείαν ἄγειν αὐτὴν διὰ τούτων.* Von hier aus werden wir es also nun auch verstehen müssen, wenn nach Herodot in Babylon der Mann, der sich einer Prostituierten nahen wollte, sagte: *ἐπικαλέω τοι τὴν θεὸν Μύλιττα*[2], und namentlich, wenn nach Lukian der Lohn der Prostituierten zu einem Opfer für Aphrodite verwendet wurde. Ähnlich erklärt es sich ja wohl auch, wenn nach Herodot (II, 65) und Diodor (bibl. I, 83, 2 f.) das Haar ägyptischer Kinder, die von einer Krankheit genesen waren, gegen Silber oder Gold abgewogen und dieses zur Beschaffung von Futter für die heiligen Tiere verwendet wurde: ursprünglich war ihnen das Haar wahrscheinlich direkt dargebracht worden.[3]

Doch es ist noch nicht verständlich gemacht worden, warum in unserem und einem anderen, damit verglichenen Falle der Geschlechtsverkehr mit Fremden stattfindet. Sollte das aus dem anderen Brauch, Jungfrauen durch einen Fremden deflorieren zu lassen, herstammen — und wir werden nachher noch sehen, daß einzelne Züge aus einem Brauch in einen anderen übergingen —, so könnte es entweder den von Farnell angenommenen Grund, daß man der damit verbundenen Gefahr eben nur einen Fremden aussetzen wollte, oder, da der Brauch unter dieser Voraussetzung nur unter einem Stamme aufgekommen sein könnte, *who were peculiarly sensitive to that feeling of peril, while they found that the usual stranger was sceptical and more venturesome*[4], und dagegen doch dessen, von Farnell selbst hervorgehobene *presence as a necessary agent in the ritual of at least four widely separate com-*

1) Vgl. Frazer a. a. O. I, 2, 97 ff., sowie IV, 1, 39, 3 und zu der Stelle aus Marco Polo noch Witte, Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte, 1916, 80 ff.

2) Über den Namen vgl. Frazer a. a. O. IV, 1, 37, 1.

3) Vgl. ebd. I, 1, 29 f.

4) A. a. O. 279, 2.

munities of Semitic race[1] (er meint Babylon, Baalbek, Byblos und Cypern) spräche, vielmehr den von SIDNEY HARTLAND angegebenen Zweck gehabt haben, *lest the solemn act should become a mere love-affair with a native lover*; aber, wie wieder FARNELL bemerkt: *to prevent that the act might as well have been performed by a priest.*[2] Halten wir uns also lieber direkt an denjenigen Brauch, um den es sich zunächst für uns handelt, so kann der Fremde allerdings nicht mit MANNHARDT[3] und NIELSEN[4] auf den „unkenntlich (?) aus der Fremde, dem Totenlande, ankommenden Adonis" gedeutet werden; wenn ein Fremder in anderen Gebräuchen allerdings den Korndämon darstellt[5], so beweist das doch nichts für diesen Fall, in dem es sich außerdem nicht um einen Korndämon, sondern Vegetationsgeist handelt — und das ist noch etwas anderes. Aber auch aus einer ursprünglichen Weibergemeinschaft[6] läßt sich die in Rede stehende Sitte nicht erklären, denn ganz abgesehen davon, daß es vielleicht, wie FARNELL sagt, *is dangerous to predicate it of the most backward Anatolian State in any period which can come into our ken*[7], würde sich damit noch nicht der Verkehr mit Fremden herleiten lassen. So bleibt in der Tat nur die Erklärung übrig, die CUMONT und GARSTANG geben und nach der es sich um „die modifizierte, unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit beibehaltene Form einer alten Exogamie" handelt.[8]

Daß endlich die Frauen in Hierapolis nur an einem Tage und die in Babylon (und Cypern?) nur einmal in ihrem Leben sich preiszugeben brauchten, war natürlich eine spätere Abschwächung, und ebenso ist es vielleicht (wenn sich das nämlich nicht aus der Sitte, die Jungfrauen durch einen andern deflorieren zu lassen, erklärt) zu beurteilen, wenn diese Pflicht anderwärts (oder an derselben Stelle später) nur den Unverheirateten oblag. Jedenfalls wird es so auf-

---

1) Ebd. 280. 2) Ebd. 279, 2.

3) A. a. O. 4) A. a. O. 283.

5) Vgl. MANNHARDT a. a. O. II, 285, auch FRAZER a. a. O. V, 1, 217 f. 225 ff. 235 f.

6) Vgl. ebd. IV, 2, 265.

7) A. a. O. 277.

8) CUMONT a. a. O. 286. Wenn GARSTANG bemerkt: *the significance of the connection with a stranger as a relic of exogamy is discussed by PERROT and CHIPIEZ, Histoire de l'Art, Phénicie, pp. 258—261, and developed by S. REINACH, Myth. Cultes, I (1905), p. 79,* so steht bei PERROT und CHIPIEZ nichts davon und REINACH (Cultes, mythes et religions I, 79) erklärt nur den Ausdruck Exogamie.

zufassen sein, wenn wieder an anderen Stellen Witwen jene Pflicht erfüllen mußten; darauf deutet nämlich einmal eine Stelle in den Testamenten der zwölf Patriarchen (4, 12, 2) hin, an der es heißt: *νόμος ἦν τῶν Ἀμορραίων τὴν χηρεύουσαν προκαθέζεσθαι ἐν πορνείᾳ*, und dann eine marokkanische Sitte, die DOUTTÉ mit den Worten beschreibt: *dans les Oulâd 'Abdi de l'Aurès, les femmes divorcent souvent et se livrent à la prostitution dans l'intervalle de leurs mariages: elles ne cessent pas, pendant ce temps, de demeurer dans leurs familles et leurs parents trouvent leur conduite fort naturelle. L'autorité administrative s'étant émue et ayant voulu réglementer cette prostitution, la population entière s'y opposa, prétextant que cette mesure nuirait à l'abondance des récoltes.*[1] So haben wir hier zugleich noch ein Bewußtsein von dem ursprünglichen Sinn und Zweck der Sitte; aber darum handelt es sich jetzt nicht mehr, sondern nur um ihre spätere Einschränkung auf die Witwen. Und weiter noch ging man in dieser Richtung, indem man jene Aufgabe besonderen (weiblichen oder auch männlichen) Hierodulen zuschrieb: von ihnen hören wir auf dem uns hier interessierenden Gebiet schon im Kodex des Hammurapi[2], dann im Alten Testament (Hos 4 $_{13}$, Dtn 23 $_{18}$, 1 Reg 14 $_{24}$), bei Strabo (XI, 8, 3. XII, 2, 35. 3, 31. 34. 36f. 8, 14), durch die Inschrift der Aemilia Aurelia[3] und bei manchen späteren Schriftstellern. FRAZER meint endlich, in Byblos sei auch das Haaropfer ein Ersatz für das der Tugend gewesen;[4] aber davon sagt Lukian, zu dem wir hiermit zurückkehren, ausdrücklich wenigstens nur das Gegenteil.

Gehen wir weiter, so bemerkt GARSTANG zu der Form der Flutsage in Kap. 12, zu der er auch USENER[5] und WOODS[6] hätte vergleichen können: *this version of the deluge, though associated by Lucian's Greek informants with Deucalion, is clearly of eastern origin, having little resemblance to the Greek legend, and much in common with the Baby-*

1) A. a. O. 500f.

2) Vgl. GRESSMANN, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 1909, I, 160ff.

3) Vgl. A. M. H. B., Unedited Inscriptions of Asia Minor, Bulletin de correspondance hellénique 1883, 276f.

4) A. a. O. IV, 1, 38. 40. Auch ob der Gebrauch eines Phallos in Mysterien, von dem Clemens Alexandrinus (protr. II, 14, 13), Arnobius (adv. nat. V, 19) und Firmicus Maternus (de err. prof. rel. 10) berichten, auf sakrale Prostitution zurückgeht, ist zweifelhaft.

5) Sintflutsagen, 1899, 46ff.

6) Deluge, Encyclopaedia of Religion and Ethics IV, 555.

lonian versions, viz., the story of Xisuthros, recorded by Berosus . . .; the legend of Tsīt-napishtim in the epic of Gilgamesh . . ., and lastly with the Biblical story of Noah in Genesis. Genauer berührt sie sich mit der letzteren und nicht den verschiedenen babylonischen Formen in folgenden Beziehungen:

1. Nicht nur gewaltiger Regen ging hernieder, sondern auch die Erde gab viel Wasser von sich, wie es Gen 7_{11} heißt: alle Sprudel der großen Meerestiefe brachen auf und die Gitter des Himmels taten sich auf.[1]

2. Außer Deukalion-Sisythes (=Xisuthros-Atraḫasîs) wurde nicht sein Weib, sondern wurden seine Kinder und Weiber (d. h. doch wohl auch seine Schwiegertöchter) gerettet, wie Gen $7_{7\ 13}$ $8_{16\ 18}$ Noah, seine Söhne, sein Weib und die Weiber seiner Söhne.

3. Nicht nur Vieh des Feldes (was doch wohl auch mit dem „Lebenssamen“ gemeint ist) ging mit in die Arche, sondern „es kamen Schweine und Pferde und Geschlechter von Löwen und Schlangen und alles, was sonst auf der Erde lebt, alles paarweise“, wie Gen $7_{2f.\ 8f.\ 14f.}$ 8_{19}.

Es hat ja auch gar nichts Auffälliges, daß die biblische Tradition nach Hierapolis gedrungen sein muß; finden wir sie doch sogar in Apameia in Phrygien.[2]

Wie Lukian in Kap. 13 berichtet, erzählten die Bewohner von Hierapolis nun noch weiter, daß in ihrem Lande ein großer Spalt entstand, der alles Wasser aufnahm, und zum Zeichen dessen holte man zweimal im Jahre aus dem Meere — das heißt aber hier wie in Kap. 33 und 48:[3] dem Euphrat — Wasser und goß es in jenen Erdspalt. Natürlich war das nicht der ursprüngliche Sinn des Ritus, und in der Tat gibt Pseudo-Melito eine ganz andere Erklärung von ihm, wenn er nach der Übersetzung von Otto sagt: *de Nebo autem in Mabug*

---

1) Die Erklärung dieser Schilderung aus Erfahrungen, wie man sie bei Erdbeben machen kann, die Gressmann, Das Gilgameschepos, 1911, 216 gibt, scheint mir angesichts der anderen Berührungen mit dem Alten Testament weniger nahe zu liegen.

2) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3] III, 1898, 14f.

3) Über den hier erwähnten ἀλεκτρύων ist das Nötige bei Garstang gesagt. Man wird weder mit Wieland und Lehmann an einen wirklichen Hahn, noch mit Palmerius an einen ἀλέκτωρ denken dürfen.

quid scribam vobis? Nam ecce omnes sacerdotes in Mabug sciunt eum esse simulacrum Orphei, magi Thracii, et Hadran esse simulacrum Zaraduscht, magi Persici. Hi enim duo magi artem magicam exercebant apud puteum, qui in silva apud Mabug erat, in quo erat spiritus impurus; et damnum afferebat et prohibere studebat a transitu unumquemque qui transibat in tota regione, in qua hodie sita est arx Mabug. Et iidem magi praeceperunt Simi, filiae Hadad, ut aquam e mari — so heißt also auch hier der Euphrat — *hauriret et in puteum infunderet, ne exsurgeret spiritus et damnum afferret, iuxta id quod mysterium erat in magia eorum.* Daß dieser Brauch auch später noch bestand, sagt Pseudo-Melito ja nicht; es ist aber wohl anzunehmen. Ja Gruppe meint, auch aus dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts und aus Tyrus noch etwas Ähnliches nachweisen zu können.[1] Indessen von der dort vorhandenen Quelle berichtet Volney nur: *par un phénomène dont on ignore la raison, elle se trouble en septembre, et elle devient pendant quelques jours pleine d'un argile rougeâtre. C'est l'occasion d'une grande fête pour les habitans; ils viennent alors en troupe à ce puits, et ils y versent un seau d'eau de mer qui, selon eux, a la vertu de rendre la limpidité à l'eau de la source.*[2] Auch von dem jüdischen Laubhüttenfest wissen wir durch b. Sukka IV, 9. 10, daß an ihm später ein Priester aus der Quelle Siloah drei Log Wasser holte, das ein anderer in Empfang nahm und an der Südwestecke des Altars ausgoß. Und endlich berichtet Pausanias (descr. Gr. I, 18, 7), in Athen sei in eine Schlucht am Olympieion einmal im Jahre ein Kuchen geworfen worden, weil sich in ihr das Wasser der deukalionischen Flut verlaufen haben sollte.

So haben wir hier wieder die Deutung auf die Flutsage, die doch nicht ursprünglich sein kann. Ja Gruppe will diese — ebenso wie die Sage von der Besiegung der lernäischen Hydra durch Herakles[3] — auf einen in Athen und Lerna herrschenden Brauch zurückführen und ihn selbst als Regenzauber verstehen.[4] Auch Frazer schreibt zugleich der von Lukian geschilderten Sitte diesen Sinn zu[5], und das letztere tut ebenso Dussaud, der freilich ungenauerweise behauptet, daß *à Hiérapolis de Syrie, les statues divines étaient l'objet des mêmes soins, liés*

1) Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906, 446, 6.
2) Voyage en Syrie et en Égypte, Nouv. éd. 1792, II, 125.
3) A. a. O. 463.
4) Ebd. 446.
5) A. a. O. I, 1, 251, 4.

à des rites destinés à amener la pluie.[1] Aber ist diese Deutung wirklich zutreffend?

Frazer handelt ja sehr ausführlich — auf 64 Seiten — von *the magical control of rain*[2] und spricht da auch manchmal von dem Ausgießen von Wasser. *To put an end to drought and bring down rain, women and girls of the village of Ploska are wont to go naked by night to the boundaries of the village and there pour water on the ground.*[3] Aber das entspricht noch nicht dem von Lukian geschilderten Ritus, und ebensowenig die folgende Schilderung, die sich auf die Dieri in Zentralaustralien bezieht: *a hole is dug about twelve feet long and eight or ten broad, and over this hole a conical hut of logs and branches is made. Two wizards, supposed to have received a special inspiration from the Mura-muras, are bled by an old and influential man with a sharp flint; and the blood, drawn from their arms below the elbow, is made to flow on the other men of the tribe, who sit huddled together in the hut . . . The blood is thought to represent the rain.*[4] Eher scheint es hierher zu gehören, wenn Frazer weiter berichtet: *the Dards believe that if a cow-skin or anything impure is placed in certain springs, storms will follow. In the mountains of Farghana there was a place where rain began to fall as soon as anything dirty was thrown into a certain famous well. Again, in Tabaristan there was said to be a cave in the mountain of Tak which had only to be defiled by filth or milk for the rain to begin to fall, and to continue falling till the cave was cleansed. Gervasius mentions a spring, into which if a stone or a stick were thrown, rain would at once issue from it and drench the thrower.*[5] Aber bei alledem handelt es sich, wie Frazer richtig sagt, um *disturbing the rain-god in his haunts.* Und noch weniger wird irgend jemand den bei den Ba-Thonga üblichen Regenzauber vergleichen, den Frazer an einer anderen Stelle in folgender Weise beschreibt: *a small clearing is made in a thick and thorny wood, and here a pot is buried in the ground so that its mouth is flush with the surface. From the pot four channels run in the form of a cross to the*

1) Introduction 151.

2) A. a. O. I, 1, 247 ff.

3) Ebd. 248. In der Anmerkung 2 dazu heißt es: *there seem to be two villages in Wallachia that bear the name of Ploska. The reference may be to one of them.*

4) Ebd. 256.

5) Ebd. 301.

four cardinal points of the horizon. Then a black ox or a black ram, without a speck of white on it, is killed and the pot is stuffed with the half-digested grass found in the animal's stomach. Next, little girls, still in the age of innocence, are sent to draw water, which they pour into the pot till it overflows into the four channels. After that the women assemble, strip off their clothes, and covering their nakedness only with a scanty petticoat of grass they dance, leap, and sing, „Rain fall!"[1] So bleibt als wirkliche Parallele nur ein Regenzauber über, der nach FRAZER folgendermaßen stattfindet: *in Laos the festival of the New Year takes place about the middle of April and lasts three days. The people assemble in the pagodas, which are decorated with flowers and illuminated. The Buddhist monks perform the ceremonies, and when they come to the prayers for the fertility of the earth the worshippers pour water into little holes in the floor of the pagoda as a symbol of the rain which they hope Buddha will send down on the rice-fields in due time.*[2] Aber auch diese Löcher entsprechen noch nicht so recht dem Erdspalt in Hierapolis, und selbst wenn man von diesem Unterschied absieht, so bleibt unter der Fülle von Regenzaubern, die wir kennen, dieser einzige, der wirklich verglichen werden kann, doch recht vereinzelt.

Es kommt hinzu, daß ähnliche Gebräuche manchmal auch zu dem entgegengesetzten Zwecke vorkommen. *In Bilaspore*, sagt FRAZER, *it is believed that the graindealer, who has stored large quantities of grain and wishes to sell it dear, resorts to nefarious means of preventing the rain from falling, lest the abundance of rice which would follow a copious rainfall should cheapen his wares. To do this he collects rain-drops from the eaves of his house in an earthen vessel and buries the vessel under the grinding-mill.*[3] Ferner berichtet JAKOB GRIMM: „gutes Wetter ward durch Einmauerung einer Metze Gerste und einer Schüssel Wasser zuwege gebracht"[4], und DOUTTÉ: *on reçoit l'eau qui tombe d'une tente ou d'un plafond dans un vase que l'on enterre ensuite.*[5] So könnte auch der Gebrauch in Hierapolis, wenngleich er ja etwas anderer Art war, vielmehr den Zweck gehabt haben, Regen zu verhüten oder aufhören zu machen. Und daß das

1) Ebd. II, 154.
2) Ebd. I, 1, 251.
3) Ebd. 253.
4) A. a. O. III, 1878, 330.
5) A. a. O. 594.

in der Tat der Fall war, möchte ich einmal deshalb annehmen, weil, wie wir sahen, nach Pseudo-Melito Simis Wasser in den Brunnen gießen sollte, *ne exsurgeret spiritus et damnum afferret*, und dann vor allem, weil der Brauch auf das Verschwinden des Wassers der Sintflut zurückgeführt wurde. Das wäre wohl kaum geschehen, wenn er hätte Regen bewirken sollen; oder kann man beides in der Weise miteinander vermitteln, daß man mit Gruppe sagt: „versengte dörrende Glut die Erde, so rief man die Geister derer, die in der großen Flut ertrunken und mit den Wassern durch ein Loch in die Tiefe, wahrscheinlich in den unterirdischen Okeanos hinabgespült waren. Indem man durch ein solches Loch Wasser ihnen zusandte, glaubte man, wie es scheint, diese durch Überfülle des Wassers Umgekommenen, mit Feuchtigkeit Gesättigten auf die Erde locken und durch sie Feuchtigkeit gewinnen zu können"?[1] Viel verständlicher ist es doch wohl, wenn man deshalb in dem Erdspalt in Hierapolis die Wasser der Flut verschwunden sein ließ, weil in ihm der übermäßige Regen verschwinden sollte. Auch das ist mit dieser Deutung wenigstens vereinbar, daß der Brauch (vgl. auch Kap. 33) zweimal im Jahre beobachtet wurde; wenn sich daran „ganz Syrien und Arabien und viele Leute von jenseits des Euphrat" beteiligten, so weist das allerdings wohl darauf hin, daß man der Sitte später noch eine größere Bedeutung zuschrieb. Aber das ist wieder durchaus verständlich.

Zu der Bemerkung in Kap. 33, zwischen dem Bilde der Hera (Atargatis) und des Zeus (Hadad) stehe im Tempel zu Hierapolis noch ein anderes goldenes, den anderen keineswegs ähnliches Bild, das keine eigene Gestalt habe, sondern Züge der andern Götter trage und von einigen auf Dionysos, von anderen auf Deukalion, von noch anderen, da auf seinem Gipfel eine goldene Taube sitze, auf Semiramis gedeutet würde, sagt Garstang: *this object, „with characteristics of the other gods", etc., is hardly explained by the later structure of Roman character which appears upon the coin of the third century A. D.; but in sculptures at Fraktin in Southern Asia Minor there are two groups. In the one there is a shrine and image of a god, whom a warrior-priest seems to be worshipping. In the other the Great Mother is enthroned, with a priestess pouring out an oblation before her. In each case between the deity and the worshippers there rises a special form of altar, with pedestal and flat round top. The pedestal takes the form of a human*

1) A. a. O. 446.

body, from waist downwards, being swathed by many cross folds of a fringed cloth or garment. Upon the top is perched a dove or pigeon. Garstang scheint also anzunehmen, daß das goldene Bild wenigstens zum Teil menschliche Gestalt gehabt habe, und dazu passen ja nicht nur die bereits angeführten Aussagen Lukians, sondern damit ist auch noch eine weitere Behauptung desselben vereinbar, die ich noch nicht zitiert habe. Er sagt nämlich von dem Bilde: *καλέεται δὲ σημήιον καὶ ὑπ' αὐτῶν Ἀσσυρίων, οὐδέ τι οὔνομα ἴδιον αὐτῷ ἔθεντο*; d. h. er versteht unter *σημήιον*, wie er das Bild auch in Kap. 36 noch einmal und andere Götterbilder in Kap. 40 nennt, eben ein Bild, keinen Eigennamen; aber da er bemerkt, so würde es auch von den Syrern selbst genannt, so könnte darunter doch ursprünglich ein Eigenname zu verstehen sein.[1] Und in der Tat hat man einen solchen in doppelter Weise in *σημήιον* zu erkennen gesucht.

So sagt zunächst Baethgen: „das (dem griechischen *σημήιον*) entsprechende syrische Wort ist אתא; aber nicht dies wird der Name des Bildes gewesen sein, sondern עתא (so in Palmyra geschrieben), der zweite Teil von עתרעתה oder עתר־עתא. Lukian verwechselt עתא mit אתא, ebenso wie Simplicius bei de Lagarde עתה mit אתר, „Ort“ verwechselte, wenn er *Ἀταρ-ατη* durch *τόπον θεῶν* erklärt.“[2] Indes aus einem doppelten, einem besonderen und einem allgemeinen Grunde ist das wohl nicht anzunehmen. Einmal wäre עתא wohl nicht mit Atargatis zusammengestellt worden, wenn der Name auch in der zweiten Hälfte dieses Wortes steckt;[3] dann aber ist die Verwechslung von עתא mit אתא nicht nur bei Lucian selbst, wenn er syrisch gesprochen haben sollte, sondern auch bei einem syrisch verstehenden Gewährsmann desselben kaum denkbar.

Roerdam[4], Nöldeke[5], und E. Meyer[6] führen daher das *σημήιον* Lukians vielmehr auf die Göttin Sime zurück, die sie schon in Simis,

1) So im allgemeinen auch Cumont a. a. O. 289 und Graf Baudissin a. a. O. 161.

2) Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, 73.

3) Vgl. ebd. 70f., E. Meyer, Geschichte des Altertums I, 2³, 1913, 731 und besonders Graf Baudissin, Realencycl. f. prot. Theol. ³II, 172f.

4) Bei Otto, Corpus apologetarum christianorum IX, 1872, 471. — Lenormant, Gazette archéologique 1878, 77 schreibt bei Lukian geradezu *Σημήιον*.

5) Zeitschrift der Deutsch-morgenländ. Gesellschaft 1888, 473.

6) Der Papyrusfund von Elephantine, 1912, 58₂, Geschichte I, 2, 731.

der Tochter Hadads bei Pseudo-Melito finden und die in mehreren Inschriften ausdrücklich erwähnt wird.[1] Ja Ronzevalle[2], Lidzbarski[3], E. Meyer, E. König[4] haben mit ihr auch die 2 Reg 17$_{30}$ und in den Papyri von Elephantine erwähnte אשימא oder אשם ביתאל, und E. Meyer, Jirku[5], Pedersen[6], Muuss[7] und Lidzbarski[8] zugleich die von ihnen und anderen Am 8$_{14}$ gefundene Gottheit zusammengebracht.[9] Und doch trifft wohl auch diese Deutung deshalb nicht das Richtige, weil, wie namentlich Graf Baudissin gezeigt hat[10], die dritte Person in den Triaden, die wir sonst bei den Phönikiern finden, immer eine männliche Gottheit ist.

Indes neben jener weiblichen hat es ja auch eine männliche Gottheit gleichen Stammes namens *Σείμιος* gegeben: sie erscheint auf einer in Kefer Nebo gefundenen Inschrift vom Jahre 223 n. Chr.[11] und ist vielleicht auch in dem bei Diodor (II 4$_{6}$) als Pflegevater der Semiramis erscheinenden Simmas zu erkennen.[12] Wird sie von E. Meyer ebenfalls

1) Vgl. zuletzt Lidzbarski, Griechische und lateinische Inschriften, Ephemeris für semitische Epigraphik II, 1908, 83f., dasselbe, ebd. 324f., Neue Götter, Gött. gel. Nachrichten, philol.-hist. Kl. 1916, 86ff., E. Meyer a. a. O.

2) Inscription bilinque de Deir el-Qalaʿa, Revue archéologique 1903, II, 35ff.

3) Deutsche Literaturzeitung 1911, 2072.

4) Die Göttin Aschima, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1914, 16ff.

5) Die jüdische Gemeinde von Elephantine, 1912, 16.

6) Der Eid bei den Semiten, 1914, 159.

7) Der Jahwetempel in Elephantine, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1916, 87.

8) A. a. O. 86f.

9) Über Mich 1$_{5\,7}$ und Hab 1$_{11}$ vgl. Cheyne, Expository Times 1911/12, 136, Delporte, Michée 1$_{5}$ et $_{7}$, Biblische Zeitschrift 1913, 235ff. und dagegen E. König a. a. O. 18ff., sowie Lemonnyer, Achima, Revue des sciences théologiques et philosophiques 1914, 289f. 296.

10) Adonis 15f. 282ff. 295ff.; vgl. auch Cumont a. a. O. 289f.

11) Vgl. Lidzbarski, Ephemeris II, 323f.

12) Vgl. Dussaud, Notes de mythologie syrienne, Revue archéologique 1904, II, 257. Wenn es in der armenischen Version der Aḥiḳar-Geschichte nach Conybeare, Harris und Smith, The Story of Aḥiḳar [2] 1913, 24 heißt: *o my lords and gods, Belshim and Shimil and Shamin,* so bemerkt dazu ersterer (ebd. 183): *Dr. Langdon has pointed out to me that the first two are titles of a Babylonian deity which among the Syrians would quite naturally be hypostatised as separate deities. Thus Bèlshim means = Bel-establish*

mit dem *σημήιον* bei Lukian zusammengebracht, so ist dem wohl am meisten zuzustimmen; denn auf eine männliche Person (nämlich Dionysos oder Deukalion) scheint das Bild ja auch sonst in erster Linie gedeutet worden zu sein, und *Σείμιος* konnte natürlich von einem griechischen Gewährsmanne Lukians besonders leicht in jenem Sinne mißverstanden werden. Freilich bleibt auch dann noch auffällig, daß Lukian nicht einen Syrer gefragt zu haben scheint, wie er und seine Landsleute denn tatsächlich das Bild nännten; denn hätte er das getan, so würde er wohl gehört haben, daß diese es eben anders erklärten.

Wenden wir uns endlich zu der Beschreibung des Scheiterhaufen- oder Fackelfestes in Kap. 40, so macht dazu GARSTANG nur einzelne zerstreute Bemerkungen, auf die ich gleich zurückkomme, während Graf BAUDISSIN[1] auf die Erklärung des ganzen Brauches durch MANNHARDT[2] und E. MEYER[3] verweist. In der Tat wird zunächst bei den großen Bäumen, die im Hofe aufgestellt werden, nicht mit GARSTANG speziell an die dem Attis heilige (und ursprünglich selbst verehrte) Fichte, geschweige denn an die Fichtenzapfen zu erinnern sein, auf die (kaum mit Recht) die Gegenstände, auf denen auf den Skulpturen von Boghazköi der Oberpriester steht[4], gedeutet werden, sondern an die Bäume, die, wie noch eingehender als MANNHARDT FRAZER[5] schildert, in verschiedenen Gegenden Europas im Frühling oder Sommer ins Dorf geholt werden, um seinen Bewohnern die Kräfte des Waldes zuzuwenden. Wenn dagegen Lukian weiter sagt, man hänge an den Bäumen Ziegen, Schafe und andere Haustiere lebendig auf, außerdem Vögel, Kleider, Gold- und Silberarbeiten, so sind damit trotz GARSTANG so wenig wie die Kleider und Zeuglappen, die man noch jetzt in Palästina und Ägypten an heiligen Bäumen findet[6], die Dinge zu vergleichen, mit denen der Maibaum vielfach geschmückt wird. Denn das sind nach MANNHARDT nur bunte Bänder, Tücher, allerlei Kleidungsstücke (Hosen und Westen), vergoldete Eier, Geld, silberne Uhren, glitzernde Spiegel, Backwerk und andere Eßwaren — FRAZER fügt noch Blumen und Papier-

and fix (the fate); Shimil is Shim-ili, i. e. Fix the fate, Oh God. Shamin, which in the Turki Version is read as Shahmil, may be a corruption of Shamshim, the oblique case of Shamash.

1) A. a. O. 176, 3. 2) A. a. O. II, 259 ff. 3) A. a. O. I, 2, 721 f.

4) Vgl. GARSTANG, The Land of the Hittites 1901, pl. LXVIII.

5) A. a. O. I, 2, 59 ff. Über eine mexikanische Parallele vgl. RÉVILLE a. a. O. 137 ff., REUTERSKIÖLD, Die Entstehung der Speisesakramente 1912, 99 f.

6) Vgl. auch ROBERTSON SMITH a. a. O. 259 f.

rosen hinzu[1] —, aber niemals, wie hier, lebende Tiere. Man wird also bei ihnen — und das tut auch GARSTANG in erster Linie — an Opfer zu denken haben und mag dafür in der Tat auf die Darstellung namentlich von Ziegen auf hettitischen Denkmälern verweisen. Näher noch liegt es freilich, Lukians eigene Bemerkung in Kap. 41 heranzuziehen, in dem Hofe des Tempels weideten große Rinder, Pferde, Adler, Bären und Löwen, zu der GARSTANG außerdem mancherlei Parallelen beibringt.[2] Aber welche Bedeutung jene Tieropfer bei dem Scheiterhaufen- oder Fackelfest gehabt haben, das läßt sich allerdings erst entscheiden, wenn der Sinn der bei Lukian folgenden Worte: *ἐπεὰν δὲ ἐντελέα πάντα ποιήσωνται, περιενείκαντες τὰ ἱρὰ περὶ τὰ δένδρεα πυρὴν ἐνιᾶσι*[3], *τὰ δὲ αὐτίκα πάντα καίονται* festgestellt ist. DUSSAUD umschreibt sie: *après avoir tout préparé, ils portent en procession les statues divines autour des arbres et les jettent dans le bûcher;*[4] doch das ist wohl nicht die Meinung. Vielmehr werden die Götter (so ist *τὰ ἱρά*, weil zu ihnen in Kap. 47 Hera [Atargatis] und Zeus [Hadad] gerechnet werden und weil sie in Kap. 49 selbst von den *σημήια* unterschieden werden, zu übersetzen, wenngleich dabei natürlich bereits an Götterbilder zu denken ist) nur herumgetragen; das Ganze, das verbrannt wird, ist dasselbe, von dem vorher gesagt worden war, daß es fertig sein müsse. DUSSAUD durfte also auch nicht fortfahren: *on brûlait les vieux simulacres pour dégager l'esprit du dieu et on redonnait à celui-ci une force nouvelle, on le régénérait au contact des arbres, des animaux sacrifiés et des riches offrandes en argent et en or*[5], ja wenn das die Absicht und jeder jener Götter ein Vegetationsgott gewesen wäre, hätte man die Bäume wohl nicht nachträglich verbrannt. DUSSAUD ist zu dieser ganzen Erklärung wohl nur durch die von FRAZER gekommen, deren Unmöglichkeit er doch einsieht. Dieser umschreibt nämlich die Worte: *περιενείκαντες τὰ ἱρὰ περὶ τὰ δένδρεα* mit: *sacrificial*

1) A. a. O. III, 1911, 208. 210. 240. VII, 1, 173. 185. 192f.

2) Vgl. zu den Pferden auch ebd. VI, 1913, 407, 2 zu den Adlern CUMONT, Masque de Jupiter sur un aigle éployé, bronze du musée de Bruxelles, Festschrift für O. BENNDORF 1898, 293f.

3) GESNER (Luciani Samosatensis opera IX., Bipont. 1791, 399) bemerkt dazu: *accuratius dici puto πῦρ ἐνιέναι. Sic certe est apud Suidam πῦρ ἐνίεσαν, ἐνέβαλον. Forte πυρὴν fecit aliquis, qui paulo ante legerat πυρὴν vocari totum hoc solemne. Si ἐνιέναι simpliciter esset incendere, stare posset πυρὴν, ut vocaret hoc nomine totam illam arborum succendendarum multitudinem.*

4) Introduction 152. 5) Ebd.

victims were led round[1] und meint wohl, diese Tiere hätten einen Mann ersetzt, der, wie in Salamis auf Cypern, um den Altar laufen mußte, und er wieder hätte den Gott vertreten, der ursprünglich selbst getötet wurde.[2] Aber darauf deutet schlechterdings nichts hin; man könnte eher (wenn nicht doch DUSSAUD recht damit haben sollte, daß die Götter, auch ohne Vegetationsgötter zu sein, durch die Bäume gestärkt werden sollten) annehmen, daß diese an die Stelle jener treten, daß die ihnen dargebrachte Verehrung als den Göttern geltend bezeichnet werden sollte. Aber deutlich ist der Sinn des Gebrauchs nicht, und auch warum jene Opfer, die man den Bäumen darbrachte, lebend an ihnen aufgehängt wurden, läßt sich wohl nicht mit Bestimmtheit erklären.[3] Daß dagegen Maibäume verbrannt werden (und nicht nur im nächsten Jahre oder bald nachher, sondern sofort)[4], das versteht sich, wenn man weiß, daß zur Zeit der Sommersonnenwende manchmal der Vegetationsgeist[5] oder zu Fastnacht der Tod oder Winter in Gestalt eines Baumes verbrannt wird[6]; denn dann konnte das leicht auch auf den Maibaum übertragen werden.[7] Allerdings handelt es sich bei alledem um indogermanische Sitten, und so meint Graf BAUDISSIN, daß vielleicht auch das Frühlingsfest von Hierapolis nicht semitischen Ursprungs war. Aber wie es auch damit bzw. mit dem Ursprung der hettitischen Kultur stehen mag: jedenfalls hätte GARSTANG auch hier weiter kommen können, wenn er (neben FRAZER, der wenigstens die Grundanschauungen MANNHARDTS übernommen hatte) auch die deutsche Literatur berücksichtigt haben würde.

---

1) A. a. O. IV, 1, 146. 2) Vgl. ebd. VI, 392.

3) E. MEYER a. a. O. I, 2, 277 meint: „mit dem Kultbrauch von Bambyke, der Aufhängung der lebenden Opfertiere an Bäumen werden wir aber einen Opferritus in Verbindung setzen dürfen, der im Bereich der chetitisch-mykenischen Kultur nachweisbar ist und sich in Troja im Kult der Stadtgöttin (Athene) bis in die späteste Zeit erhalten hat: das Opfertier, in Troja ein Rind, auf kretischen Siegeln oft auch ein Hirsch oder Steinbock, wird lebend an den Hörnern an einem Baum aufgehängt und ihm dann die Kehle zerschnitten. Auch hier ist die unmittelbare Verbindung des Opfers mit dem Baum, in dem sich die Gottheit verkörpert, erhalten, während die Verbrennung des Baumes geschwunden ist". Vgl. auch FRAZER a. a. O. IV, 1, 292f.

4) Vgl. MANNHARDT a. a. O. I, 1904, 177f. 456; FRAZER a. a. O. I, 2, 71.

5) Vgl. MANNHARDT a. a. O. I, 179f.; FRAZER a. a. O. VII, 1, 173f. 185. 191. 209.

6) Vgl. ebd. VII, 1, 115f. 142.

7) Vgl. auch MOGK, Die deutschen Sitten und Bräuche, in: H. MEYER, Das deutsche Volkstum, [2] 1903, I, 307.

Graf Baudissin veröffentlichte am 20. Februar 1915 in der Theologischen Literatur-Zeitung eine Anzeige der auch im Vorstehenden neben den anderen Teilen des monumentalen Werkes mehrfach zitierten neuen Auflage des vierten Teiles von Frazers *Golden Bough*, die mit den Worten schloß: „ich habe die Besprechung dieses Werkes, dessen Grundlage zu einem nicht kleinen Teile deutsche Forschungen und Beobachtungen bilden, übernommen in den Friedenstagen der ersten Hälfte des verflossenen Sommers und habe auch jetzt gemeint, sie nicht ungeschrieben lassen zu sollen als eine Reminiszenz an die Zeit, da wir noch glauben durften, mit unseren Stammverwandten jenseits des Kanals in lebendigen Beziehungen einer Geistesgemeinschaft zu stehen.“ Ich selbst möchte auch jetzt, wo das früher etwa vorhandene Verständnis für deutsches Wesen in England fast völlig verschwunden zu sein scheint oder wenigstens verleugnet und alles Deutsche verlästert wird, doch die Hoffnung nicht aufgeben, daß mindestens manche Gelehrte auch späterhin noch von uns zu lernen und so mit uns zusammenzuarbeiten gewillt sein werden. Auf jeden Fall werden wir deutschen Gelehrten nach wie vor überall, wo wir die Wahrheit finden, sie gern anerkennen und uns dankbar aneignen.

Die Stammeszugehörigkeit der Stadt Jerusalem und des Tempels.

Von

Gustaf Dalman.

Eine feststehende Tatsache ist es, daß im nachexilischen Jerusalem Judäer und Benjaminiten nebeneinander wohnten. Der Judäer, die sich von Perez (Gen 38 $_{29}$) ableiteten, waren nach Ne 11 $_{6}$ 468, die Benjaminiten zählten fast das Doppelte, nämlich 928 (v. $_{8}$). Man war überzeugt, daß dies im vorexilischen Jerusalem ebenso gewesen sei. In 1 Chr 9 $_{3-9}$ rechnet man für jene Zeit 690 Judäer und 956 Benjaminiten, also einen etwas stärkeren Prozentsatz der ersteren. Jedenfalls wird hier und 1 Chr 8 $_{28.32}$ angenommen, daß beide Stämme ein Recht auf Jerusalem hatten, ein Recht, das 1 Chr 9 $_{3}$ sogar auf Söhne Ephraims und Manasses ausgedehnt wird. Ähnlich läßt Hesekiel (48 $_{19}$) wenigstens Arbeiter aus allen Stämmen in Jerusalem wohnen. Von dieser Anschauung, welche Jerusalem als Gemeingut Israels zu betrachten scheint, unterscheidet sich die Beschreibung der Grenze von Juda und Benjamin im Josuabuch, welche Jerusalem ganz und ausschließlich für Benjamin beansprucht. Zu ihr stimmt in Jos 18 $_{28}$ das Verzeichnis der benjaminitischen Ortschaften. Dagegen findet sich in Jos 15 $_{63}$ die an das Verzeichnis der judäischen Ortschaften nachträglich angehängte Bemerkung: „Und den Jebusiter, den Bewohner[1] Jerusalems, konnten die Söhne Judas nicht vertreiben, und es wohnte der Jebusiter mit den Söhnen Judas in Jerusalem bis auf diesen Tag“. Die Bemerkung hat ihre Heimat, wie man aus dem verwandten Zusammenhang schließen muß, in Jdc 1 $_{21}$, nur daß dort die Söhne Benjamins für die Söhne Judas eingesetzt sind. Dies wird aber nicht das Ursprüngliche sein können, weil die ähnlichen Bemerkungen in v. $_{27-29\,ff.\,33}$ stets den neueingeführten Stamm an die

1) Singular nach Jdc 1 $_{21}$.

Spitze des Satzes stellen, während hier der nicht vertriebene Jebusiter zuerst genannt wird. Es hat also jemand aus Rücksicht auf Jos 15 18 und, damit Benjamin hier nicht fehle, eine den Judäern geltende Nachricht auf die Benjaminiten bezogen, und wir haben also hier eine Mitteilung, welche den Stamm Juda als rechtmäßigen Besitzer Jerusalems betrachtet, obwohl zugegeben wird, daß er sein Besitzrecht nicht durchgesetzt habe.

Wieder anders stellt es sich eine in Jdc 1 eingeschaltete Erzählung vor, nach welcher die Judäer Jerusalem eroberten, ihre Einwohner töteten und die Stadt verbrannten (v. $_{8}$). Keinerlei Ausgleich dieser Erzählung mit der oben erwähnten Bemerkung in v. $_{21}$ ist versucht. Josephus hat ihn Antt. V 2 $_{2}$ dadurch vollzogen, daß er sie nur auf einen Teil Jerusalems bezog, und zwar auf die „Unterstadt“, obwohl diese nach Antt. VII 3, 1 bis zu Davids Zeit tatsächlich noch in den Händen der Jebusiter war.[1] Da die Erzählung außerhalb jedes Verbandes steht, wird man am besten tun, sie als unkontrollierbar ganz außer acht zu lassen. Dagegen wird die Quelle, welcher Jdc 1 $_{21}$ angehört, als reich an sonst nicht überlieferten Nachrichten auch darin ernst zu nehmen sein, daß Jerusalem dem Gebiete Judas zugerechnet wird, wenn auch zugegeben ist, daß die Jebusiter da wohnen blieben „mit (eth) den Judäern“. Dies ist etwas anderes, als das Wohnen „unter“ (bekereb) den Israeliten, wie es v. $_{29}$f. von Fremden ausgesagt wird, und muß ein gleichberechtigtes Zusammenwohnen am gleichen Ort bedeuten, wie es Sach 9 $_{7}$ von Jebusitern und Judäern — gewiß auch für Jerusalem — vorausgesetzt wird. Man wird annehmen müssen, daß die Eroberung der Zionsburg durch David dem kein Ende gemacht hat. Die Jebusiter verloren damals diesen wichtigen Rückhalt und wahrscheinlich den einzigen Rest ihrer selbständigen Existenz, aber nicht ihr Bürgerrecht im eigentlichen Jerusalem.

Zu der Zeit des Königtums Juda, dem Benjamin treu blieb, mögen nicht wenige Benjaminiten in der anwachsenden Hauptstadt sich angesiedelt haben. Aber selbst Jer 6 $_{1}$, wo der Prophet die Söhne Benjamins zur Flucht aus Jerusalem auffordert, weil dieser Stadt Unglück bevorsteht, ist klar, daß sie nicht als ihre eigentliche Bewohnerschaft gelten. Die Judäer Jerusalems sind es nach Jer 1 $_{30}$, deren Übeltat das Gericht herausfordert. Wer nicht dahin gehört, soll sich davonmachen, um nicht mit der Stadt unterzugehen.

1) Die „Oberstadt“ mußte jebusitisch bleiben wegen der Erzählung von dem Leviten Jdc 19, Antt. V 2, 8.

Daß nach dem Exil die benjaminitische Bevölkerung in Jerusalem vorwog (s. o.), war dann etwas Neues. Es kann sich teilweise dadurch erklären, daß von der nach Jerusalems Zerstörung im Lande zurückgebliebenen Bevölkerung viele Benjaminiten sich nach Jerusalem zogen, aber auch dadurch, daß nicht wenige Benjaminiten aus der Gefangenschaft heimkehrten (s. die Ortschaften Anathoth, Asmaweth, Rama, Geba, Michmas, Bethel, Ai, Jericho, Lod, Hadid, Ono Esr 2 23ff., Ne 7 27ff.) und Jerusalem bevölkern halfen. Der Chronist hat dann den nachexilischen Zustand in die vorexilische Zeit zurückgetragen.

Die Grenzschilderung von Josua 15 und 18 wird auffallend genau und eingehend, wo es sich um die Umgebung von Jerusalem handelt. Sie scheint also besonderen Wert darauf zu legen, festzustellen, welchem Stamme Jerusalem angehöre. Sie würde tatsächlich die spätere Stadt in zwei Hälften zerlegt haben, wenn Vincent[1] damit recht hätte, daß das Ben Hinnomtal für sie der Kessel von silwān mit Einschluß des Käsemachertales wäre, und die Rephaimebene das wādi ed-dschōz nördlich von Jerusalem. Dann würde die von der Rogelquelle nach dem Berge gegenüber dieser Ebene laufende Grenze den Tempel, Ophel und die Davidsstadt dem Stamme Benjamin, den späteren Stadtteil „Obermarkt" auf dem Südwesthügel Jerusalems dem Stamme Juda zusprechen. Vincent nimmt allerdings an, daß die Grenzbestimmung Jerusalem nur auf dem Osthügel voraussetze und somit für ihre Zeit das ganze Jerusalem Benjamin zuweisen wolle. Eine spätere Zeit habe dann, als Jerusalem auch den Westhügel eingenommen hatte, die Grenzbestimmung so verstanden, daß sie auch ihn umfaßte, im Zusammenhang damit, daß der Name Tal von Ben Hinnom nun nicht mehr das Käsemachertal, sondern das wādi er-rabābe südlich von Jerusalem einschloß, wie Ne 11 30 beweise. Aber nach Jos 15 8 trifft die von der Rogelquelle im Tale von Ben Hinnom aufsteigende Grenze von Süden „die Schulter des Jebusiters", wie sie an anderer Stelle „an die Schulter von Ekron" nordwärts rührt. Das war kein passender Ausdruck, wenn die Grenze längere Zeit an der Westseite des „Jebusiters" entlanglief. Die Bedenken gegen die Wanderung des Ben Hinnom-Namens vom Käsemachertal, das Vincent beharrlich „das Tyropoeon" nennt, nach dem wādi er-rabābe, werden durch seinen Hinweis auf die drei Jericho, das nach Norden vorgeschobene Ephraimtor Jerusalems, den Königspalast, auf Acra und Zion nicht entkräftet. Eine Stadt kann mit dem

1) Jérusalem I, S. 132ff., vgl. Fig. 23 S. 117.

alten Namen ihren Platz wechseln, ein nach Ephraim führendes Tor auch an neuer Stelle nach diesem Ziele heißen, ein Palast von Platz zu Platz wandern, der Name eines Stadtteils, der „Burg“ hieß, eine engere und eine weitere Bedeutung haben. Daß die Christen den Namen Zion auf dem südlichen Teil des Westhügels ansiedelten, hing damit zusammen, daß sie den alten Ehrennamen Jerusalems[1] gern da anwandten, wo sie selbst außerhalb des römischen Jerusalem ihre erste gottesdienstliche Stätte hatten. Alles dies ist keine Parallele zu der Wanderung eines Talnamens, dessen Veranlassung mit der Geschichte in diesem Fall doch nicht den Ort gewechselt hatte. Die eigentliche Heimat des Ben Hinnom-Namens wird allerdings der Kessel von silwān gewesen sein, in welchem das Topheth sich befunden hat. Aber die natürliche Ausdehnung des Namens würde entweder den südlichen Teil des von Norden einmündenden Kidrontales oder das von Westen kommende wādi er-rabābe ihm unterwerfen, aber nicht das Käsemachertal, das sich als Nebenzweig des ersteren gibt. Nach Ne 11 30 galt das Hinnomtal dem Verfasser als Nordgrenze Judas, wobei er doch nur ein von Ost nach West streichendes Tal meinen kann, wie auch Vincent zugibt. Es wird gefährlich sein, die Grenzbeschreibungen des Josuabuches von seiner Zeit allzu weit zu trennen und ihre sichere Linie durch eine unbeweisbare Vermutung zu ersetzen. Dazu kommt, daß es doch untunlich scheint, den Höhepunkt der Straße nach Jaffa vor lifta, dem Vincent mit Unrecht den anderweit beheimateten Namen rās en-nādir gibt, für den Berg am Nordende der Rephaimebene von Jos 15 8 zu halten, wenn diese Ebene östlich davon und weit ab lag.

Es wird somit bei dem üblichen Verständnis von Jos 15 8 18 16 sein Bewenden haben müssen, und die Grenzschilderung des Josuabuches, über deren sonstige Einzelheiten ich anderwärts zu reden beabsichtige, steht in offenbarem Widerspruch zu dem, was uns sonst für die vorexilische Zeit Jerusalems als Tatsache feststeht. Dem Verfasser derselben konnte nicht unbekannt sein, daß der Stamm Juda in Jerusalem weitgehende Rechte ausgeübt hatte, zumal die Dynastie, welche den Glanz Jerusalems begründete, judäischer Herkunft war. Er sprach aber durch seine an diesem Punkt unverkennbar deutliche Erörterung des Laufes der Grenze den Judäern jedes Recht an Jerusalem ab. Man könnte daraus schließen, daß er ein für seinen Stamm begeisterter Benjaminit war. Der vorherrschenden Zahl der Benjaminiten in Jerusalem

---

1) S. PJB (Palästinajahrbuch) 1915, S. 78f.

sollte auch ihr Recht entsprechen. Ihnen gehörte die Hauptstadt, in welcher das Judäertum sich zu Unrecht eingenistet hat. Eher könnte ein Gegensatz zur judäischen Königsherrschaft darin einen versteckten, aber bestimmten Ausdruck finden, wenn der Verfasser priesterliche Leitung seines Volkes für das von Gott Gewollte hielt. Aber auch damit allein wäre es wohl nicht gelungen, sich im nachexilischen Jerusalem so zur Geltung zu bringen, daß der Rechtsanspruch Benjamins im Hexateuch eine Stellung erhielt. Es muß ein altes Zeugnis vorhanden gewesen sein, auf welches er sich stützte. Dies sehen wir in dem Benjamin geltenden Spruche im Segen Moses (Dtn 33 12): „Der Liebling Jahwes wird sicher wohnen, allezeit wird Er über ihm halten(?) und zwischen seinen Schultern wohnen". Dieser Stamm wird vor allen anderen dadurch ausgezeichnet, daß Jahwe bei ihm als seinem Liebling Wohnung nimmt. Daß seine Schultern genannt werden, wird nicht in der Weise den Wohnsitz Gottes schildern sollen, als liege er zwischen höheren Bergen, wie es oft verstanden worden ist. „Zwischen den Schultern" heißt „auf dem Nacken", und ohne Bild „auf der Höhe des Stammgebietes". Für den Israeliten, dem der Tempel zu Jerusalem als einziger Thronsitz Gottes auf Erden feststand, war der Schluß unausweichlich, dann muß Jerusalem, die Stadt des Heiligtums, im Gebiete Benjamins liegen. Wenn aber dieser Weg zu dem Rechte Benjamins auf Jerusalem führte, war er für jeden Schriftgelehrten maßgebend, auch wenn er nicht Benjaminit war. So könnte also der Segen Moses der eigentliche Urheber der benjaminitischen Ansprüche auf Jerusalem sein, — wahrscheinlich infolge eines Mißverständnisses. Wer den Stamm Joseph so sehr gegenüber Juda bevorzugt, wie es in diesen Segenssprüchen geschieht, und für Juda vor allem den Wunsch hat, daß es zu seinem Volke gebracht werde, der wird nicht den Sitz Jahwes unter seinem Volke an der Grenze Judas, wenn auch bei Benjamin, denken. Nur das Heiligtum von Bethel an der Grenze Josephs kann ihm das Wohnen Gottes unter seinem Volke bedeuten. Von Bethel redet auch der Bericht von den Grenzen der Stämme. Nach Jos 16 1f. steigt die Grenze Josephs aus der Gegend von Jericho nach Bethel hinauf und geht dann nach Lus; nach 18 12f. zieht die entsprechende Grenze Benjamins von Jericho nach der Wüste von Beth Awen und weiter südlich an Lus vorüber, das dann als Bethel erklärt wird. Aus der Vergleichung beider Stellen ergibt sich, daß Bethawen in der zweiten dem Bethel der ersten entspricht. Man hat also in der zweiten Bethel für Bethawen einzusetzen und muß die Erklärung von

Lus als Bethel streichen. Wer sie vertrat, rechnete die Stadt Bethel zum Stamme Josephs. Der ursprüngliche Text hatte das von Lus unterschiedene Bethel, das man für das Heiligtum halten muß, an der Grenze ohne Entscheidung über seine Zugehörigkeit. Das Verzeichnis der Städte Benjamins rechnet in 18_{22} die Stadt Bethel als benjaminitisch, während sie nach Jdc 1_{22}ff. zu Joseph gehört. Daß der Schilderer der Grenze auf die Stammeszugehörigkeit des Heiligtums keinen besonderen Wert legte, ist klar, er würde es sonst an genauen Angaben hier nicht haben fehlen lassen. Benjaminitische Ansprüche hat er also hier nicht geltend gemacht. Sein Interesse war auf Jerusalem gerichtet. Von diesem also wird er den Segen Moses an Benjamin verstanden haben.

Nur die spätere rabbinische Schriftgelehrsamkeit fand Veranlassung, über die Stammeszugehörigkeit des Heiligtums Bethel Erörterungen anzustellen, die den Erörterungen über das Heiligtum Jerusalems nachgebildet sind. Daß und warum sie sich veranlaßt sah, Juda sogar einen großen Teil des Heiligtums von Jerusalem einzuräumen, bedarf aber noch einer besonderen Untersuchung.

Nach dem babylonischen Talmud (Jom. 12^{a}, Meg. 26^{a}, vgl. Zeb. 118^{b}) gab es eine tannaitische Überlieferung folgenden Wortlautes: „Was befand sich im Gebiete Judas (vom Heiligtum)? Der Berg des Hauses (Heidenvorhof), die Kammern (auf beiden Seiten des innersten Hofes) und die Höfe (*ʿasārōth*) (der Frauen, der Israeliten und der Priester). Und was war im Gebiete Benjamins? Das Heilige und Allerheiligste, und ein Streifen ging aus vom Teil[1] Judas und ging hinein in das Teil[1] Benjamins, und darin war der Altar gebaut. Benjamin bemühte sich alle Tage, ihn an sich zu reißen (wörtlich: zu verschlingen), darum wurde der fromme Benjamin würdig, der Wirt Gottes zu werden.“ Nicht völlig übereinstimmend lautet b. Zeb. 53^{b}f. eine dem Altar geltende Erörterung, welche erklären soll, warum seine Ecke im Südosten ohne „Fundament“ (*jesōd*) war. „Rabbi Eleasar sagte: Weil sie (diese Seiten) nicht im Gebiete des Zerreißers (Benjamins, der Gen 49_{27} mit einem reißenden Wolf verglichen wird, was das Targum vom Opferdienst versteht) waren, denn es sagte Rab Schemuel bar Jizchak: Der Altar nimmt vom Gebiete Judas eine Elle. Dazu sagte Rabbi Levi bar Chama im Namen von Rabbi Chama bar Chanina: Ein Streifen ging aus vom Gebiete Judas und ragte in das Gebiet Benjamins, und der fromme

1) 1—1 fehlt in MS Oxon.

Benjamin quälte sich täglich, ihn zu nehmen, wie es heißt (Dtn 33 12): er kratzt sich (so wird *hōfēf* des Textes verstanden) darüber den ganzen Tag. Darum wurde der fromme Benjamin würdig (l. *zakā*), der Wirt Gottes zu werden, wie es heißt (ebenda): Und zwischen seinen Schultern wohnt er (Gott)." — Der *jesōd* war nach Middoth III 1 2[1] die unterste, eine Elle hohe und breite Stufe des in zwei Stufen aufsteigenden Altars. Er umzog den ganzen Norden und Westen des Altars, ragte aber in die Süd- und Ostseite nur mit einer Elle hinein.[2] Offenbar war seine Oberfläche als Rinne hergerichtet. Denn wir hören ebenda, daß das im Westen oder Süden (z. B. gemäß der Vorschriften Lev 4 7) auf den *jesōd* kommende Blut in der südwestlichen Ecke durch zwei Löcher[3] (und zwar von jeder Seite gesondert) in einen Kanal abfloß, wo es sich vermischte. Die oben mitgeteilte Erklärung des Talmud will nun einen Grund dafür angeben, daß der *jesōd* auf der Süd- und Ostseite fast vollständig fehlte. Es sei daher gekommen, daß der Altar in Benjamins Gebiet liegen sollte, weshalb der unbedeutende Teil des Randes im Süden und Osten, welcher in Judas Gebiet ragte, nicht als *jesōd* zur Aufnahme der Opferblutgüsse dienen durfte. Der Talmud selbst wendet nun gegen das Fehlen des *jesōd* auf zwei Seiten ein, daß dies für die vorschriftsgemäße Ausführung des Geflügelbrandopfers Schwierigkeiten ergebe. Er sagt: Gemäß der Vorschrift (Lev 1 15) „kneipte man den Kopf des Tiers gegenüber dem Nacken ab, trennte (ihn) und drückte das Blut aus auf die Wand des Altars (was alles auf seiner *jesōd*losen Südseite geschehen mußte), — und wenn du sagst, sie hat keinen *jesōd*, so macht er es nur in der Luft (ohne daß ein *jesōd* unten das Blut

1) Vgl. meine Ausführungen PJB 1909, S. 43f., Neue Petraforschungen und der heilige Felsen von Jerusalem, S. 127ff.

2) Jetzt gibt es eine Rinnenspur, die dem Blutablauf dienen konnte, nur nahe an der nordwestlichen Ecke des Felsens in Jerusalem, der wohl einst den Altar trug. Daß die Marmorplatte der Höhle unter dem Felsen vielleicht den Eingang zu einem Kanal verschließe, meint Holtzmann nach Schick; aber das Gegenteil hat die Untersuchung des Parker-Syndikats erwiesen.

3) Das hängt damit zusammen, daß das Opferblut in gewissen Fällen gegen die Südwestecke und Nordostecke des Altars zu schwenken war (zur Ausführung der Vorschrift z. B. von Lev 1 5, wonach das Blut auf den Altar ringsum kommen soll). Völlig mißverstanden hat die Mischna O. Holtzmann in seiner Übersetzung von Middot (1913), S. 79, wo er *ammā* „Elle" hier mit „Kanal" übersetzt und den klaren Satz „und der *jesōd* ging über den ganzen Norden hin" verwandelt in: „und am Grund floß es (das Blut) hin im ganzen Norden". Von dem besonderen Abfluß im Osten, welchen Holtzmann annimmt, sagt die Mischna nichts.

auffängt). Rabbi Nachman bar Jizchak erklärt: Ich will so sagen: sie machten aus, die Luft (in welcher die Handlung vollzogen wurde) gehöre Benjamin, der Boden Juda. Aber wie ist das gemeint, daß da kein *jesōd* war und die Handlung in der Luft geschah? Nach der Ansicht Rabs bezieht sich das auf den Bau (des Altars, der ohne *jesōd* war), nach Levi dagegen nur auf das Blut (das auf den vorhandenen *jesōd* nicht kommen durfte). Rab berief sich (für seine Ansicht) auf das Targum (zu Gen 49 27): In seinem (Benjamins) Besitz wird der Altar gebaut werden (was keinen *jesōd* im Gebiete Judas erlaubt). Levi dagegen behauptete (, das Targum laute): In seinem Besitz wird das Heiligtum erbaut werden, das heißt, ein Platz, der geheiligt ist für das Blut (wonach der Altarbau zwar im Gebiet Judas einen *jesōd* haben konnte, dieser aber für die Opferhandlung unverwendbar gewesen wäre)." Die ganze spitzfindige Auseinandersetzung hat für die Frage nach dem Besitzstand von Juda und Benjamin nur den Wert, daß sie als feststehend betrachtet, daß der Altar des Tempels benjaminitisch war, aber im Süden und Osten an judäisches Gebiet grenzte. Ungewiß bleibt, ob es ein nur vom Süden kommender Streifen judäischen Gebietes gewesen ist, der in dieser Weise den Altar auch östlich nur eben umfaßte, oder ob dies Gebiet Osten und Süden des Altars vollständig innehatte. Die anfangs mitgeteilte Barajtha weicht von der hier vertretenen Tradition darin ab, daß sie nicht nur den ganzen Altar für judäisch ausgibt, sondern auch seine ganze Umgebung für Juda in Anspruch nimmt, so daß nur das Tempelhaus Benjamin verbleibt. Man wundert sich nur, wie dann gesagt werden kann, daß der Altar auf einem in das Gebiet Benjamins hineinlaufenden judäischen Streifen stehe. Eher scheint doch das Tempelhaus auf einem sich in Juda eindrängenden benjaminitischen Streifen errichtet zu sein. In der Oxforder Handschrift von b. Meg. 26ª (s. o.) wird denn auch der Streifen und damit der Altar für Benjamin in Anspruch genommen, womit der Widerspruch zwischen b. Zeb. 53ᵇ und b. Jom. 12ª verschwindet. Dazu stimmt auch die Form der Tradition in Siphre (Dt. 352, Ausg. Friedmann 145ᵇ): „Das Haus der Erwählung war auf dem Teile Benjamins gebaut, und wie ein Ochsenkopf ging es heraus aus dem Gebiet Benjamins in das Teil Judas." Und Aboth de Rabbi Nathan 35 gibt die Barajtha von b. Jom. 12ª in ihrem ganzen Umfang, aber mit der Abweichung, daß der einem Ochsenkopf ähnliche Streifen mit dem Altar[1]

1) In der von SCHECHTER benützten Handschrift fehlt die Erwähnung des Altars.

Benjamin zugesprochen wird. Daß der Altar benjaminitisch war, ist auch sonst bezeugt. Midrasch Lekach Tob zu Gen 49 27 sagt ausdrücklich: „Denn siehe, der Altar war im Gebiete Benjamins", und daß der Opferdienst auf benjaminitischem Boden geschah, setzt das Targum (Onkelos, Jer. I und II) und Midrasch Tanchuma zu derselben Stelle, auch Bereschith Rabba 99, voraus.

Dagegen hat Midrasch Agada zu Gen 49 27 beide Formen der Tradition dadurch in Übereinstimmung zu bringen gesucht, daß er den Altar zwar auf judäischem Boden stehen läßt, aber doch den *jesod* auf seiner Nord- und Westseite Benjamin zuspricht, so daß das Opferblut ihm zufällt. Ähnlich reserviert Midrasch Tanchuma, Vajechi (Ausg. Mantua 1563, 23[d]) nur eine Elle vom Altar für Benjamin, betont aber, daß trotzdem das Opferfeuer nicht von seinem Gebiete wich, zur Erfüllung des Schriftwortes von Gen 49 27: „er schützt (?) es den ganzen Tag". Allgemeine Voraussetzung scheint zu sein, daß der Tempel benjaminitisch war. Außer den schon genannten Stellen reden davon Test. XII Proph. 12, 9, Onk. Jer. I u. II zu Gen 49 27, Dtn 33 12, Jer I zu Gen 45 14, b. Meg. 17[a], Ber. R. 93, 12.

Daß das große Sanhedrin und sein Sitzungssaal, die Quaderkammer, auf judäischem Boden waren, bezeugen ausdrücklich b. Zeb. 118[b], vgl. 54[b], Siphre 145[b], Midrasch Agadoth zu Gen 49 10 Jalk. Schim. § 159). Die Quaderkammer lag südlich vom Altar, so daß also das judäische Gebiet hier mindestens in den innersten Hof des Heiligtums eingreifen mußte. Aber auch das ist natürlich möglich, daß dieser ganze Hof gemäß der anfänglich mitgeteilten Tradition mit Ausnahme von Tempelhaus und Altar judäisch war und die Quaderkammer wie alle anderen Kammern des Hofes demselben Gebiete angehörte.

Nach allem Bisherigen kann gesagt werden, daß das Judentum des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die Anschauung besaß, die Stämme Juda und Benjamin hätten sich in den Besitz des Tempels geteilt, und zwar in der Art, daß jedenfalls das Tempelhaus, wahrscheinlich aber auch der Altar, an Benjamin fiel, so daß also von Westen her, wo benjaminitisches Gebiet vorauszusetzen ist, ein schmaler Streifen desselben nach Osten auslief, der von judäischem Besitz eingefaßt war.

Es gibt mehrfache Erörterungen darüber, was Benjamin den Vorzug verschafft, auf seinem Gebiete die Gottheit zu beherbergen. Als Schriftzeugnis dafür galt in erster Linie das Wort Moses von Benjamin Dtn 33 12: Und zwischen seinen Schultern wohnt er [Gott]. Danach

wurde dann auch der Segen Jakobs (Gen 49 27) erklärt (s. o.). Aber man glaubte auch zu wissen, warum Gott den Stamm Benjamin in dieser Weise auszeichnete. Erstlich waren alle anderen Stämme an dem Verkaufe Josephs beteiligt und ihre Stammväter waren außerhalb Palästinas geboren. Dies betonen Mechiltha, Jithro, bachodesch 4 (Ausg. Friedmann 65[b]), Siphre, Deut. 352 (Ausg. Friedm. 148[a]), Bereschith Rabba 99. Zweitens war Benjamin der erste Stamm, welcher den Mut hatte, seinen Fuß ins Schilfmeer zu setzen, obwohl die Fürsten Judas ihn dafür steinigten, so nach Mechiltha, Ausg. Weiß 37[b], b. Sot. 37[a], Pirke R. Eliezer 42, Midrasch zu Ps 68 28, Pesikta Rabbati 28[a].

Doch wird zugleich betont, daß Gesamtisrael unbeschadet der territorialen Verhältnisse ein Recht auf das jerusalemische Heiligtum hatte. Nach Siphre, Num. 81, Deut. 62. 352 (Aug. Friedm. 21[b], 87[b]f., 146[a]) bestimmten die Israeliten das Fett von Jericho, d. h. sein bestes Land, fünfhundert Ellen im Quadrat (entsprechend der traditionellen Größe des Heiligtums[1]) für den Stamm, auf dessen Gebiet der Tempel gebaut wurde. Sie gaben das Land Jonadab, dem Sohn Rechabs, dessen Nachkommen es 440 Jahre besaßen[2], aber von Benjamin vertrieben wurden, als die Gottheit sich in seinem Gebiet niederließ. Nach der Ansicht andrer hat David die 600 Sekel, welche er an Ornan für den Platz des Heiligtums bezahlte (1 Chr 21 25), von allen Stämmen Israels wieder eingezogen, so daß sie dadurch alle ein Recht auf das Heiligtum bekamen. So berichtet Siphre Num. 42, Deut. 62. 352 (Ausg. Friedm. 13[a]. 88[a]. 146[a]), Pirke Eliezer 36, Midrasch Schemuel 32, Bemidbar Rabba 11, 7, b. Zeb. 116[b]. Die zweite Ansicht sagt nichts über das Recht eines Stammes an das Heiligtum, die erstere nimmt es — und zwar in seinem vollen Umfang — für Benjamin in Anspruch.

Dabei war die Schilderung der Grenze von Juda und Benjamin im Josuabuche Kap. 15 und 18 nicht vergessen. Aber man fand keine Veranlassung zu erörtern, an welchem genauen Punkte dieser Schilderung das Heiligtum berührt werde, sondern betonte nur, daß sein Ort an der Südgrenze Benjamins gewesen sei. Es heißt davon im babylonischen Talmud, Zebachim 54[b] (vgl. Siphre, Deut. 352, Midrasch Lekach Tob zu Dtn 33 17): „Das Heiligtum ist höher wie das ganze Land Israels, und dieses

1) Vgl. PJB 1909, S. 38.

2) Nach Jalk. Schim. Schophet. 38 hat man dabei an die Keniter gedacht, welche nach Jdc 1 16 in der Palmenstadt (Jericho) wohnten, ehe sie in die Wüste Juda zogen.

höher als alle Länder. — Sie wußten nicht, wo sein Ort ist, da brachten sie das Buch Josuas. Bei ihnen allen [den übrigen Stämmen] ist geschrieben: Und es stieg hinab und es stieg hinauf die Grenze, und die Grenze erstreckt sich; beim Stamm Benjamin [allein] heißt es [beständig]: Und sie stieg hinauf, und nicht [dazwischen]: sie stieg hinab.[1] Man sagte nun: Schließe daraus, hier [wo die Grenze Benjamins die Höhe des Landes erreicht] ist sein [des Heiligtums] Ort. — Man meinte, es hätte bei der Quelle von Etam gebaut werden sollen, weil sie höher liegt [23 Ellen[2] höher als der Tempelhof nach b. Jom. 31[a]], aber man erwiderte: wir wollen es ein wenig tiefer setzen gemäß dem Schriftwort (Dtn 33 12): und er wird zwischen seinen Schultern [also nicht auf dem höchsten Punkte] wohnen. Und wenn du willst, sage ich: man lehrt doch, das Sanhedrin solle im Gebiet Judas sein und die Schechina im Gebiete Benjamins, und wenn wir es höher setzen[3] [nach Etam, — das von der Grenze Benjamins weit ab liegt], wird es sehr [von seinem Gebiete] getrennt. Besser ist es, daß wir es ein klein wenig tiefer setzen gemäß dem Schriftwort: Und er wird zwischen seinen Schultern wohnen.“ Nach Raschi zu b. Zeb. 54[b] und Jom. 31[a] wäre die Etamquelle hier für die Quelle von Nephtoah eingesetzt, wofür er sich darauf berufen konnte, daß die letztere nach Jos 18 16 wirklich auf dem höchsten Punkt des Landes zu liegen scheint. Conder hat deshalb auf der Ausgabe der englischen Karte mit Angabe der Stammesgebiete die Grenze Judas von Jerusalem über Etam bei Bethlehem geleitet (vgl. PEFQ 1879, S. 95), während Vincent (*Jérusalem* I, S. 116) annahm, daß der Talmud (und Conder) habe Etam nach lifta (= Nephtoah) legen wollen. Indessen geht aus den Darlegungen des Talmuds (s. o.) hervor, daß ihm die Etamquelle nicht an der Grenze liegt und daß sie ihm also nicht die Quelle von Nephtoah gewesen

---

1) S. Jos 15 5—8 fünfmal ויעלה. Allerdings geht der Aufstieg noch über Jerusalem hinaus bis zu dem Berg gegenüber dem Hinnomtale. Von einem Kerē und Kethib ist nicht die Rede, wie Vincent, *Jérusalem* I, S. 114 annimmt.

2) Das Bad des Hohenpriesters befand sich in einem Oberraum des Wassertores am Priesterhof. Dies war 20 Ellen hoch. Dazu kam die vom Bade geforderte Tiefe von 3 Ellen. Wenn dort Wasser einlaufen sollte, mußte also die Leitung von der Quelle (wenigstens) 23 Ellen hoch liegen. S. auch PJB 1909, S. 45; 1914, S. 20.

3) b. Zeb. 54[b], Ausg. Ven. 1522: אזלינן (lies אדלינן), vgl. En Jaakob, Ven. 1549, Jalk. Schim., Ausg. Salon. 1521, Jos. 24: מדלינן, dagegen Jalk. Schim., Deut. 910: בינגן לה התם (lies בנינן).

ist. Die jüdischen Schriftgelehrten haben sich also mit den Einzelheiten jener Grenzschilderung nicht näher befaßt. Daß sie bei der Besprechung der Rechte zweier Stämme an den Tempel gar nicht auf sie eingingen, kann sich nur dadurch erklären, daß ihnen da nichts mit ihrer Tradition im Widerspruch Stehendes aufgestoßen war. Das war aber nur dann der Fall, wenn sie die Grenze nicht von der Rogelquelle ostwärts nach ʿên el-ḥōḍ, der Apostelquelle, laufen ließen, sondern ihr Jos 18 11 erwähntes Ausgreifen nach Norden ernst nahmen. Nur dann konnte die Grenze Judas am Tempel vorübergehen, entweder so, daß sie im Käsemachertal hinaufstieg und sein Gebiet ohne weiteres einschloß, so daß nur eine benjaminitische Halbinsel Tempelhaus (und Altar) für Benjamin reservierte, oder so, daß sie dem Kidrontal folgte, dann aber durch eine Ausbiegung das Heiligtum umfaßte, während eine kleinere benjaminitische Zunge wieder das Tempelhaus vom Gebiete Judas ausschloß, wie Raschi zu b. Zeb. 53[b] es sich vorgestellt hat.

Wie kamen wohl die Rabbinen zu ihrer sonderbaren Vorstellung von der Verteilung des Heiligtums auf zwei Stammesgebiete? Keinerlei Andeutung weist darauf, daß die alttestamentlichen Stellen, welche Jerusalem Juda zusprechen (s. o.), dabei wirksam gewesen wären. Das Richtige dürfte sein, daß ebenso wie Dtn 33 12 den Gottessitz Benjamin zuzuweisen schien, Gen 49 10 die Herrschaft an Juda gebunden wurde. Sobald man dabei vom davidischen Königstum absah und an das Sanhedrin und seinen Sitz in der Quaderhalle an der Südseite des Priestervorhofes (Midd. v. 4) dachte (vgl. ob. S. 115), war judäisches Gebiet im Innern des Heiligtums und zwar zum mindesten auf der Südseite des Tempelhauses vorauszusetzen. Wenn dies keine Enklave war, woran man offenbar nicht gedacht hat, blieb kaum etwas anderes übrig, als von Osten her das Gebiet Judas in das Heiligtum hineinragen zu lassen, entweder so, daß ein schmaler judäischer Streifen sich hier in das benjaminitische Gebiet einschob, oder umgekehrt, so, daß das meiste judäisch war und nur ein von Westen eingreifender Streifen an Benjamin fiel. Das letztere war die vorwiegende Meinung, und man konnte nur über die genauen Einzelheiten verschiedener Meinung sein.

Uns entsteht dabei sofort die Frage, wie man diese Annahme mit dem Jos 15 und 18 berichteten Lauf der Grenze Benjamins und Judas hat vereinbaren können. Sie bewegte sich nach Jos 18 17 von der Rogelquelle mit neuem Anlauf nordwärts zur Sonnenquelle. An dieser Stelle müßte die Grenze also irgendwie in das Heiligtum einschneiden. Das war ausgeschlossen, wenn die Sonnenquelle, wie es fast allgemeine Annahme

ist, die Quelle ʿēn el-ḥōḍ unterhalb von Bethanien meint, welche in einer von Bethanien herabkommenden Schlucht entspringt und unten auf dem Talgrunde über einem gebauten Trog (ḥōḍ), nach dem sie heißt, ausläuft. Aber die Südnordrichtung der Grenze hätte bei dieser Ansetzung der Sonnenquelle stutzig machen sollen. Die geringe, für den Laien nicht erkennbare Abweichung nach Norden, welche eine von der Rogelquelle nach ʿēn el-ḥōḍ gezogene Linie hat, würde keinen Jerusalemer früher wie jetzt veranlassen, die letztere, an welcher eine Oststraße Jerusalems vorüberzieht, als nördlich zu bezeichnen. Die im Norden der Rogelquelle allein[1] in Frage kommende Quelle von größerer Bedeutung war der Gihon, und in Verbindung mit ihm, wenn man den geheimnisvollen Ursprung seines Wassers so verstand, die Tempelquelle Hesekiels. Diese entsprang nach Hes 47 1 ff. unter der Schwelle des Tempelhauses, floß unterirdisch von der Südostecke des Tempels an der Südseite des Altars hin und wurde sichtbar auf der Südseite des Osttores zum inneren Hofe, wo sie dann allmählich vom Bächlein zum Strom wurde. Wenn die Grenze von der Rogelquelle dorthin lief, mußte sie allerdings in das Innerste des heiligen Bezirkes eintreten. Man konnte sich das so denken, daß die Grenze an der Tempelschwelle vorüberging und also nur das Tempelhaus für Benjamin ließ. Aber es war auch möglich, daß sie auf der Südseite des Altars haltmachte, an der die Quelle vorüberlief. In beiden Fällen kommen wir auf Voraussetzungen, welche die jüdische Tradition enthält. Sie konnte natürlich dann auch geltend machen, daß Dtn 33 12 nur Gottes Wohnsitz Benjamin zuspricht. Dieses sei genau genommen nur das Allerheiligste, von dem sich aber das übrige Tempelhaus nicht trennen lasse. Keine ältere jüdische Besprechung der „Sonnenquelle" von Jos 15 7 und 18 17 ist mir irgendwo aufgestoßen. Nach Saadjas ungedruckter Übersetzung des Josuabuches habe ich bisher vergeblich gesucht. Auf diese Weise gibt die rabbinische Erörterung der Stammeszugehörigkeit des Altars einen Hinweis auf altes Verständnis der Sonnenquelle vom Gihon, die auch aus anderen Gründen sich empfiehlt. Daß die ostwärts gelegene Gihonquelle diesen Nebennamen getragen habe, kann nicht bedenklich sein, da ja auch die Rogelquelle als „Drachenquelle" Ne 2 13 einen zweiten Namen führt. Die Araber glaubten vom

1) Die Winterquelle ʿēn eṣ-ṣūwān unterhalb der Kaiserin-Auguste-Viktoria-Stiftung ist als Grenzmarke ebenso unbrauchbar wie die wirtschaftlich bedeutungslose und abgelegene ʿēn er-rauābe in einem Nebenzweig des wādi es-sidr, welche van Casteren ZDPV XIII, S. 116 vorgeschlagen hat.

Gihon eine Verbindung mit dem zemzem-Brunnen des Heiligtums von Mekka. Den Juden konnte eine Herkunft seines aus der Tiefe sprudelnden Wassers vom Tempel her nahe genug liegen. Für das Josuabuch würde es sich natürlich nur um den Gihon gehandelt haben. Für seinen Zweck genügte es, wenn die Grenze an dieser Stelle die Nähe Jerusalems erreichte und dann die Stadt auf der Südseite umzog. Sie wurde so an Benjamin angeschlossen. Aber es bleibt auffallend, daß sie im Süden jedes Weichbildes — außer den Gärten des Kessels von silwān — entbehrte und daß also Juda doch Besitzer ihrer ganzen südlichen Umgebung war. Die nächste bekannte judäische Ortschaft war wohl Netopha, dessen Name vielleicht in umm ṭūba erhalten ist. Sollte dies oder gar Bethlehem alles Land südlich vom Benhinnomtale besessen haben, wie bis vor kurzer Zeit das Land der Dörfer mālḥa und lifta bis an die Mauern Jerusalems reichte? Das scheint wenig einleuchtend. Die alte Königsstadt kann nicht so besitzarm gewesen sein. Vielleicht bedeutet die von der Grenzbeschreibung vorgenommene Leitung der Grenze um ihre Südseite eine Halbierung ihres alten Gebietes, bei der die Stadt selbst Benjamin zugesprochen wurde. Das wird als künstlich gelten müssen und ist dann eine neue Andeutung davon, daß hinter den so harmlos scheinenden Grenzlinien wichtige Interessen verborgen liegen.

Ephesia Grammata.

Von

Adolf Deißmann.

Unseres Jubilars „Studien zur semitischen Religionsgeschichte" sind eines der Bücher, die langsam, aber mit stetig wachsendem Erfolge gewirkt haben. In Problemstellung und Quellenfindung der dogmatischen Biederkeit und Mattheit ihrer Entstehungszeit vorauseilend, haben sie ihre wichtigsten Anregungen einem jüngeren Geschlecht von Theologen und Philologen gegeben, die einen Sinn hatten für jeden Rest wildgewachsener volkstümlicher Religion auch in sonderbar grotesker Umgebung. Welche Fülle von religionsgeschichtlichen Erkenntnissen birgt sich z. B. in den von BAUDISSIN bereits verwerteten Zauberpapyri aus Ägypten! Ein mit der Geschichte des antiken Zaubers zusammenhängendes kleines Einzelproblem mag mir darum Gelegenheit zu einem bescheidenen, im Schatten von BAUDISSINS Werkstatt entstandenen *εὐχαριστήριον* geben.

Es handelt sich um den bekannten Ausdruck *Ἐφέσια γράμματα*. KUHNERT[1] weist darauf hin, daß wir heute, besonders seit WESSELYS Programm „Ephesia Grammata",[2] den Ausdruck allgemein technisch für antike Zauberworte überhaupt anwenden; im Altertum jedoch sei der Sprachgebrauch enger gewesen: nur die sechs Worte *ἄσκιον*, *κατάσκιον*, *λίξ*, *τετράξ*, *δαμναμενεύς*, *αἴσιον* (*αἴσια*) und in späterer Zeit einige andere habe man so genannt. Mag dem sein, wie ihm wolle, in jedem Falle hat die antike Welt bereits mit dem Ausdruck *Ἐφέσια γράμματα* die Vorstellung seltsamer zauberkräftiger Worte verbunden. Ebenso sicher ist, daß man diese Worte mit der Stadt Ephesos in Verbindung gebracht hat.

---

1) Art. „*Ἐφέσια γράμματα*" in PAULY-WISSOWA, Real-Encyclopädie, Band V, Stuttgart 1905, Sp. 2771 ff.

2) Wien 1886.

Auch heute erfreut sich diese antike Deutung der größten Beliebtheit; ich kann mich nur einer kritischen Stimme erinnern: Richard Wünsch[1], der durch Heldentod Frühvollendete, hat gemeint, der Ausdruck hänge wohl eher mit *ἐφίημι* als mit der Stadt *Ἔφεσος* zusammen.

Der negative Teil dieser These ist unbedingt zu billigen: es gibt keinen wirklichen Grund für die Verbindung der Stadt Ephesos mit dem Namen der Zauberworte. Man müßte erst zeigen, daß Ephesos in der antiken Welt ganz spezifisch als Heimat oder Zentrale magischer Kunst gegolten habe. Aber das ist wohl nicht möglich. Auch Kuhnert[2] sagt nur, daß man ein blühendes Zauberwesen in Ephesos bei der Lage dieser alten bedeutenden Handelsstadt ohne weiteres voraussetzen könne; die bekannte Erzählung der Act 19 $_{13}$ff. bestätige nur Selbstverständliches.

Das Selbstverständliche ist eben dies, daß jede antike Großstadt der Kaiserzeit voll von Magie war; die bloße Erwähnung vieler Zauberer und Zauberbücher in Ephesos gibt dieser Stadt nicht die Sonderstellung, die zur Gleichsetzung der Begriffe „ephesisch“ und „magisch“ geführt haben könnte.

Auch die antiken, von Kuhnert[3] trefflich zusammengestellten Nachrichten, die den Ausdruck mit Ephesos zusammenbringen, sind nicht beweiskräftig. Sie machen in ihrer Zerfahrenheit den Eindruck, daß sie erst aus dem schon auf Ephesos volksetymologisch gedeuteten Ausdruck erwachsen sind. Die ephesische Artemis soll die Worte auf Füßen, Gürtel und Hauptschmuck getragen haben, sagt die eine Überlieferung; in ihr goldenes Zepter soll Kronos sie eingeprägt haben, sagt die andere. Und „ein“ Ephesier sei im Ringkampf so lange unüberwindlich gewesen, als er die Zeichen am Knöchel getragen habe.

Auch wenn speziell diese Artemis-Überlieferungen einheitlich wären, würden sie wohl nur als anderer Ausdruck dafür anzusehen sein, daß man die Zauberworte mit Ephesos zusammengebracht hatte: „ephesische“ Zauberzeichen mußten ja wohl irgendwie mit der großen Kultgottheit von Ephesos zusammenhängen. Aber gerade dies ist, wenn man die Volksvorstellung am Wesen der wirklichen Artemis prüft, sehr

1) Rheinisches Museum N. F. LV (1900) S. 84f.

2) Sp. 2772.

3) A. a. O. Ich wiederhole die Belege nicht, sondern verweise auf Kuhnert.

unwahrscheinlich. Jessen[1] hat mit vollem Recht betont, daß (mögen Zauberer sich auch vielleicht auf die Artemis von Ephesos berufen und Bildchen der Göttin mit Zauberworten verbreitet haben) dem alten Wesen der Artemis Ephesia dieser Annex von später Zauberei wohl fern stehe.

Es kommt hinzu, daß eine andere antike Überlieferung über die Entstehung der Ephesia Grammata nicht auf Ephesos, sondern auf Kreta weist: die Daktylen vom Ida seien die Erfinder der Worte. Diese Überlieferung kann ebenso, wie die andere, auch erst sekundär sein: in der Reihe der Grammata steht das Wort *Δαμναμενεύς*; das ist der Name eines der idäischen Daktylen. Aber an sich wäre die Annäherung an die Daktylen sachgemäßer, als die Hereinziehung der Artemis, denn die idäischen weisen Zwerge sind zu einem guten Teile ihres Wesens Zaubermeister.

Hier scheint mir denn der Fingerzeig zur Deutung des Namens zu liegen. Der Ausdruck „Ephesia Grammata" muß irgendwie aus dem antiken Zauber selbst heraus erklärt werden, und da der Zauber stets etwas Intertemporal-Internationales gewesen ist, darf man Möglichkeiten auch etwas weiter herholen.

Im Babylonischen, von dem ja auch andere Reste in spätgriechischen Zauberworten sonst erhalten sind, heißt „behexen" *epēšu*. Zufällig mit dieser Tatsache bekannt geworden, habe ich sie sofort zur Erklärung des griechischen Wortes benutzt, nicht ohne mich über das semitische Wort näher informiert zu haben.[2]

Aus diesem orientalischen *epēšu* ist, wie ich glaube, der Ausdruck *Ἐφέσια γράμματα* irgendwie entstanden. Die einzige Schwierigkeit, die wohl vorliegt, das lange ē des semitischen Wortes, fällt nicht so sehr ins Gewicht, da bei volksetymologischen Vorgängen große Freiheiten unterlaufen. Im internationalen Zauber findet stets ein großer Austausch statt. So kam aus dem Osten ein Ausdruck „epēšu-Worte" = „Zauberworte" nach dem Westen, wurde gräzisiert und volksetymologisch an einen westlichen Ortsnamen angeglichen. Der Vorgang volksetymologischer Angleichung fremder Wörter an heimische Ortsnamen ist nicht

1) Pauly-Wissowa V, Sp. 2761.

2) C. Bezold, Postkarte 14. 11. 13 und Friedrich Delitzsch, Postkarte 11. 3. 14 bestätigen die aus der allgemeinen Bedeutung „machen", „tun", „antun" fließende Spezialbedeutung „behexen". — Die Semasiologie des Wortes und seiner Derivate scheint mir eine genaue Analogie in griechisch *πράσσειν* und *πρᾶξις* (vgl. meine Bibelstudien S. 5 f.) zu haben.

selten: „Walthauser“ heißt in einem deutschen Weihnachtsspiel[1] der König Baltasar, und „Rhein-Klauen“ nennt das Volk im Rheingau die Reineclauden. So wurden die „epēšu-Worte“ zu „Ephesos-Worten“, und aus der sich einbürgernden Angleichung erwuchs dann das bunte Phantasiespiel der mannigfachen Überlieferungen, die den Ausdruck mit Ephesos und mit Artemis zusammenbrachten.

---

1) Herausgegeben von K. J. Schröer.

Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums.

Von

Martin Dibelius.

Daß vor dem Beginn literarischer Produktion im Urchristentum eine Art Literaturscheu geherrscht habe, durch eschatologische Gedanken und soziologische Faktoren bedingt, ist weithin anerkannt. Die Konsequenzen dieser Erkenntnis für die Entstehungsgeschichte des urchristlichen Schrifttums werden aber nicht immer und nicht energisch genug gezogen. Ein leerer Raum scheint das Neue Testament von den Begebenheiten zu trennen, die seine Schriften verkünden, deuten und erzählen wollen; welche Brücke führt von der Geschichte Jesu zu den ältesten christlichen Schriften? Man kann diese Frage selbstverständlich nur mit dem Hinweis auf die gemeinsame Erbauung der Gemeinden beantworten, auf den Kultus, das Wort im weitesten Sinn genommen. Bei diesen Versammlungen wurde von dem in Jesus Christus erschienenen Heil gepredigt, wurde die Predigt durch Erzählungen aus dem Leben Jesu belegt, wurden mit den Worten oder im Geiste des Meisters Anweisungen zum christlichen Leben gegeben — und einen besonders bevorzugten Platz in dieser Erbauung nahm, wie wir aus den literarischen Zeugnissen mit aller Sicherheit rückwärts schließen dürfen, die Lektüre des Alten Testaments ein und die mit dieser Lektüre verbundene Deutung des heiligen Textes durch christliche „Lehrer“, die den ehrwürdigen Schriften höchste Aktualität, dem jüdischen Erbgut unmittelbarste Christlichkeit verlieh. Am Anfang aller geistigen Produktion im Urchristentum steht die Predigt, Missions- und Gemeindepredigt, Erzählung und Paränese, Prophetenrede und Schriftauslegung. Wenn dies gilt, dann muß aber noch viel mehr

Ernst gemacht werden mit der Aufgabe, die Entstehung des urchristlichen Schrifttums aus der Predigt zu begreifen.

Von dieser Fragestellung aus müssen zumal gewisse Probleme der Evangelienforschung anders angesehen werden, als wie die historisch-kritische Methode sie darzustellen pflegt. Denn am Anfang war nicht die „undogmatische", von jeder Art „Tendenz" freie, objektiv protokollierende Berichterstattung, die überhaupt den Menschen jener Zeit und dieser Schicht sehr fern lag; am Anfang war die erbauliche, religiös verstehende, im Sinne der Predigt deutende Betrachtung des Erlebten, und von den Gesichtspunkten dieser Betrachtung aus wurde das Erlebte dargestellt und überliefert. Nicht Archivare, sondern Missionare haben die Tradition formuliert, aus der die Verfasser der Evangelien schöpften! Und mancher Zug, der historisch einwandfrei erscheint, ist deswegen noch nicht literarisch primär, sondern erst von einem Späteren richtig oder wahrscheinlich richtig erschlossen.[1] Und umgekehrt ist manche Erzählung, die eine tendenziöse, weil auf das Leben der Gemeinde abzielende Pointe enthält, unter den Gemeinden wahrscheinlich nie in anderer Formulierung umgelaufen als in der uns vorliegenden;[2] denn anders erzählt hätten solche Geschichten den Bedürfnissen der Predigt nicht genügt, wären also nicht unter die Paradigmen der Predigt aufgenommen, somit überhaupt nicht tradiert worden. Sint ut sunt, aut non sint; auf die protokollarische Genauigkeit des Wortlauts ist in solchem Falle zu verzichten; dann erst scheint die Möglichkeit der Tradition, dann aber auch zugleich ihre relative Sicherheit gegeben und verbürgt.

In besonderem Maße gelten diese Gesichtspunkte von der Leidensgeschichte. Sie ist schon vor der Abfassung des Markus-Evangeliums im Zusammenhang erzählt worden[3], und unter welchem Gesichtspunkt

1) Ein Beispiel bietet Lk 23 2, die Zusammenfassung der Argumente, mit denen die Hierarchen vor Pilatus wider Jesus klagen; es ist wahrscheinlich, daß diese Angabe ungefähr das Richtige trifft, aber auch, daß wir sie lediglich dem Pragmatismus des Autors, nicht einer Sonderquelle danken. Vgl. Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 1915, 116—119.

2) Unter diesem Gesichtspunkt habe ich in meiner Schrift „Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer" 39 ff. die Perikope Mk 2 18 ff. untersucht: „erzählte der Missionar oder Prediger einmal von der Ablehnung des Fastens durch Jesus, so mußte er eine Rechtfertigung der Gemeindepraxis hinzufügen".

3) Schon das Kerygma, wie wir es aus 1 Kor 15 und den Reden der Apostelgeschichte rekonstruieren können, fordert eine zusammenhängende

dies geschah, zeigt das alte Kerygma, das schon Paulus 1 Kor 15 3ff. als ihm selber überliefert erwähnt: Tod und Auferstehung sind geschehen „nach der Schrift“. Solcher Aussage mußte die Erzählung Belege liefern; nur so konnte sie dem Bedürfnis der Predigt genügen. Nur so konnte sie aber überhaupt als ein zusammenhängendes Ganze zustande kommen; denn wenn die Kunde von Zeugen für ganze Episoden der Leidensgeschichte versagen mußte, so „erzählten“ Psalmen und Propheten doch mehr vom Leiden des Herrn als fliehende Jünger und erschreckte Frauen berichten konnten. Mehr erzählten sie und besser Verbürgtes, denn dies war von Gott geoffenbart, jenes nur von Menschen überliefert. Längst ehe es Evangelienbücher und ehe es die erste zusammenhängende Leidensgeschichte gab, hatten die Lehrer der Gemeinde diese Quellen erschlossen und die Prediger diese „Texte“ behandelt. Nicht die Autoren der Bücher waren es zunächst, die dem Schriftbeweis zulieb Begebenheiten „erfanden“, sondern Prediger, Missionare und Lehrer lasen diese Begebenheiten aus den heiligen Texten ab, und durch Vermittlung des Kultus wurden die erzählten und paraphrasierten Fakta gemeinsamer Besitz der Gemeinden. Wer aber später für diese Gemeinden ein Evangelium verfaßte, was konnte der anderes tun, als mit den übrigen überlieferten Zügen auch diese Begebenheiten zu erzählen, die in den Gemeinden schon längst Objekte der Predigt und erbaulichen Betrachtung gewesen waren?

Das gilt natürlich auch von dem Zuwachs des Stoffes, den die späteren — kanonischen wie apokryphen — Evangelien überliefern. Nur kompliziert sich hier das Problem, weil diese Autoren nicht mehr nur Sprecher der Gemeinden sind; auch schriftstellerische, apologetische und dogmatische Motive mögen hier von Einfluß sein, wenn nicht auf die Produktion von Tatsachen, so doch auf die Darstellung und Einbettung derselben in das Ganze der Erzählung. Die Entwicklung, die von der Tatsachen-Produktion durch christliche Betrachtung der „Schrift“ über die Verwendung im Kultus zur literarischen Verarbeitung führt, habe ich früher an einer Lukas-Perikope zu zeigen versucht.[1] Ich möchte die gleiche Betrachtungsweise nun auf Angaben des Petrus-

Darstellung dieses Teils der Geschichte Jesu als Beleg und ebenso die antijüdische Apologetik. Aber auch die Leidensgeschichte bei Markus selbst verrät Spuren einer älteren Komposition, so vor allem mit ihrem Anfang Mk 14 1-2, der den Tod Jesu vor dem Fest voraussetzt, also mit der synoptischen Chronologie in Widerspruch steht.

1) „Herodes und Pilatus“, Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 1915, S. 113ff.

und des Johannes-Evangeliums anwenden und beginne mit einem Stück, bei dem der Zusammenhang mit dem Alten Testament unbestritten ist, bei dem nur die Entwicklung in umgekehrter Richtung dargestellt wird als wie sie mir auf Grund des eben skizzierten Gedankenganges erscheint.

I.

Justin schildert in der Apologie I 35, wie Jes 58_2 *αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν* (*δικαίαν*) *καί ἐγγίζειν θεῷ τολμῶσιν* (*ἐπιθυμοῦσιν* LXX, so auch Justin Dialogus 15) in der Leidensgeschichte seine Erfüllung gefunden habe: *καὶ γάρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες*[1] *αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.* Allgemeine wie exegetische Erwägungen lassen vermuten, daß dieses Verständnis der Jesaiasstelle nicht dem Justin zu verdanken ist, sondern auf ältere traditionelle „Erklärungen" des Textes zurückgeht. Der fragliche Jesaiasabschnitt ist im II. Jahrhundert bei den Christen gern gelesen worden; Barn. $3_{3\text{ff.}}$ und Irenaeus IV 17, p. 196 H. wird Jes 58_{6-10} zitiert und vollends die Art, wie Justin selbst im Dialogus 15 die ersten elf Verse des Kapitels ausschreibt, läßt uns ahnen, daß dieser Text als klassisch bewertet worden ist. Und zwar um anderen Beweisen zu dienen als dem christologischen; die Verse enthalten eine Kritik des bloß-kultischen Fastens und predigen ein neues Fastengebot, dessen Erfüllung in Wohltätigkeit und Liebesübung besteht; sie rühren an ein Problem, das seit den frühesten Zeiten im Christentum verhandelt wird und lösen es in einer dem Ethos des Evangeliums verwandten Weise. Man wird die Vorliebe der Gemeinden für solche Lektüre sehr hoch einschätzen dürfen; dann lag es aber auch nahe, dem zweiten Vers des Kapitels eine Beziehung auf Jesus zu geben. Daß auch dies schon vor Justin geschah, ist somit wahrscheinlich und kann überdies auch aus Justins Text vermutungsweise erschlossen werden. Denn er zitiert bereits zwei nicht zusammengehörige Jesaiasstellen 65 und die unsere 58 kombiniert, von denen die erste ihre Erfüllung in der Kreuzigung (*ἐξεπέτασα τὰς χεῖρας μου*), vor allem aber in dem Verhalten der Juden findet: die Worte *ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα* (siehe schon Rm 10_{21}) charakterisieren das Volk, das Jesus „widerspricht" und sagt, er sei nicht der Messias. Offenbar hat Justin also nicht den alttestamentlichen Text selbst zur

1) *διασύρω* heißt hier jedenfalls „verhöhnen"; über die Möglichkeit eines anderen Verständnisses siehe unten.

Hand; es liegt nahe, an eine Auslese oder Paraphrase von Stellen zu denken, die ihm vor Augen oder im Gedächtnis war.[1]

Den Beweis dafür, daß nicht Justin diese Auslegung von Jes 58 2 geschaffen hat, verstärkt das Petrusevangelium III 7: *καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.* Auch dieser Text hängt natürlich mit der Jesaiasstelle zusammen. Er hängt aber nicht etwa von Justin ab, denn er steht dem Wortlaut des Alten Testaments erheblich näher: einmal bringt er mit *δικαίως κρῖνε* eine deutliche Anspielung auf *κρίσιν δικαίαν*; sodann ist *βῆμα* bei Justin die richtige Bezeichnung des Tribunals, *καθέδρα κρίσεως* bei Ps.-Petrus aber ein Ausdruck, der aus dem alttestamentlichen Text gewonnen ist. Trotzdem werden wir uns hüten müssen, dem Ps.-Petrus nun die Urheberschaft der Verwertung von Jes 58 2 zuzuschreiben; denn Prediger und nicht Evangelisten haben solche Beziehungen geschaffen, und wenn es richtig ist, was ich über die frühe Benutzung des Jesaiasabschnittes bei den Christen als Vermutung aussprach, so dürfte die fragliche Auslegung älter sein als das Petrusevangelium. Wir hätten also — früher als Ps.-Petrus und Justin — eine Meditation anzusetzen, welche Jes 58 2 als Episode der Passion verstand; eine Meditation nach Art der justinischen Betrachtung, aber dem Wortlaut der Jesaiasstelle näher stehend als diese.

Wenn nun Ps.-Petrus — ebenso wie Justin — von solchen traditionellen Reflexionen urchristlicher Predigt abhängig gedacht wird, so scheint ein Faktor des ganzen Prozesses nicht zu seinem Recht zu kommen, dem man bisher grundlegende Bedeutung beimaß, die Behandlung des *βῆμα*-Motivs bei Johannes. Der vierte Evangelist erzählt, daß Pilatus sich, nachdem er Jesus zum zweitenmal verhört hat, auf das Tribunal gesetzt habe, das an dem Orte *Λιθόστρωτον* = *Γαββαθᾶ* stand; denn *ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος* ist nach den Analogien[2] als intransitiv zu betrachten. Immerhin läßt die Ausdrucksweise die transitive Fassung grammatisch als möglich erscheinen — nur eben nicht terminologisch —

1) Diese Vermutung wird durch den Nachweis BOUSSETS (Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom 302) gestützt, daß Justin Apologie 31—35, 48—53 einen „Traktat zum Weissagungsbeweis, der sich in seinem Gang auf das engste an das Leben Jesu anlehnt", verwende. Unsere Zitatenkombination hält allerdings die Reihenfolge der Ereignisse nicht streng inne, aber das tut Justins Quelle auch nach Apologie I 48 ff. nicht.

2) Vgl. dazu ZAHN, Evangelium des Petrus 44 A. 1 und WALTER BAUERS Erklärung im „Handbuch zum Neuen Testament".

und erinnert damit so stark an die Darstellung des Petrus-Evangeliums und Justins, daß man[1] Joh 19_{13} gewöhnlich als Quelle der außerkanonischen Schilderung betrachtet. Die methodischen Erwägungen, die ich an den Anfang dieser Studie gestellt habe, legen ein umgekehrtes Verhältnis nahe; denn die „apokryphe“ Gestalt des Motivs ist ganz offensichtlich in der Predigt zu Hause, die johanneische hat dagegen zu erbaulichen Gedanken keinerlei Beziehung. So untersteht diese und nicht jene von vornherein dem Verdacht, Umformung des Ursprünglichen, nämlich des Predigtmotivs, zu sein. Überdies läßt sich zeigen, daß die Angabe bei Johannes historisch unglaubhaft ist und sich aus einer auch sonst nachweisbaren literarischen Tendenz erklärt.

Zunächst kann bezweifelt werden, ob ein römischer Procurator die Sache eines, der nicht römischer Bürger war und über den er nur als Bestätigungsinstanz zu urteilen hatte, überhaupt durch Tribunalsentscheidung zu Ende brachte. Wer weiß, ob er sie nicht als Bagatellsache betrachtete[2], ob er sie nicht „de plano“ entschied[3]; dann wäre jede Erwähnung eines *βῆμα* unangebracht. Selbst wenn er aber de tribunali gesprochen hätte, so mußte er die Verhandlung auch dort eröffnen; daß erst am Ende der Verhandlung die Notiz steht *ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος*, ist keinesfalls durch geschichtliche Tradition veranlaßt. Daß Evangelisten überhaupt von einem *βῆμα* bei der Verhandlung reden, wie es Mt 27_{19} tut, erscheint begreiflich, wenn man an das Bestreben ausschmückender Überlieferung denkt, der evangelischen Geschichte durch Einführung von Potentaten und eines behördlichen Apparats einen offiziellen Rahmen zu verleihen; zumal bei Lukas tritt diese Tendenz hervor, und Lukas hat auch in Act 26_{26} ein Motto dazu geschrieben: *οὐ γάρ ἐστιν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο.* Aber die Notiz bei Johannes, zumal ihr Auftreten am Ende der Verhandlung, ist damit noch nicht erklärt. Begreiflich wird sie, wenn wir sie von einer Dar-

1) Vgl. von Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 17 und 159ff.; Walter Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen 208 hält die Entstehung des Motivs bei Ps.-Petrus und Justin unabhängig von Johannes für wahrscheinlich.

2) Mommsen bezweifelt Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft III 200, ob gegen Jesus die Formen des ordentlichen Prozesses zur Anwendung gekommen seien, vgl. über den Prozeß Jesu auch Mommsen, Röm. Strafrecht 240 Anm. 2.

3) Über pro tribunali und de plano vgl. Pernice, Das Tribunal und Ulpians Bücher „de omnibus tribunalibus“, Savigny-Zeitschr., Roman. Abtlg. XIV 1893, S. 135f.

stellung im Anschluß an Jes 58_2 abhängig denken. Dann kannte der Evangelist — oder sein Vorgänger — eine Schilderung wie die, welche ich als Quelle des pseudopetrinischen und justinischen Textes annehme: Jesus ist von seinen Feinden am Ende der Verhandlung auf die *καθέδρα κρίσεως*, also auf das *βῆμα*, gesetzt worden. Er nahm Anstoß an der Unmöglichkeit solchen Mißbrauchs der Richterbühne und korrigierte, die alttestamentliche Beziehung ignorierend, das Unmögliche ins geschichtlich Wahrscheinliche um: Pilatus nahm am Ende der Verhandlung auf dem Tribunal Platz. Eine ähnliche Korrektur hatte Lk 22_{63}ff. an der Verspottungsszene Mk 14_{65} vorgenommen; auch dort hatte man aus dem Propheten Jes 50_6 etwas kaum Glaubliches herausgelesen: daß die Synedristen selbst Jesus verhöhnt hätten. Lukas wandelt die Szene ins Mögliche, indem er die Mißhandlung den Knechten überträgt; auch er ignoriert dabei die alttestamentliche Stelle, denn statt *ἐμπτύειν* (Jesaias: *ἐμπτύσματα*) und *κολαφίζειν* (Jesaias: *ῥαπίσματα*) sagt er *ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες*. Das ist die Schreibweise eines Autors, der, im Zusammenhange erzählend, geschichtliche Möglichkeit und angemessene Darstellung klug erwägt. Die beiden Motive, das vom *βῆμα* und das der Verspottung, boten ursprünglich mit ihrem Anschluß an den Prophetentext der erbaulichen Rede wertvollen Stoff; nach ihrer Umformung erscheinen sie als Stücke einer geschichtlichen Darstellung, die im Zusammenhang gelesen werden will; die Verwandlung ist durch literarische Stilisierung zustande gekommen. So weist auch der Johannes-Text indirekt zurück auf eine Gestalt des Motivs, wie wir sie von Justin und Ps.-Petrus aus erschließen müssen.

Bei Johannes erhält das Motiv statt des erbaulichen ein historisches Pathos durch Orts- und Zeitbestimmung. Während jene nach Herkunft und Zuverlässigkeit dunkel bleibt, erklärt sich die Stundenangabe (Joh. 19_{14}: zwölf Uhr mittags), die der synoptischen Rechnung widerspricht, wenn man die von mir versuchte Gruppierung der Zeugen voraussetzt. Denn auch hier scheint ein alttestamentliches Motiv im Spiel zu sein. Wenn die synoptischen Erzähler die Sonnenfinsternis auf die sechste Stunde, also 12 Uhr, ansetzen, so fußen sie offenbar auf der Prophezeiung Am 8_9 *δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας*; wenn sie aber die Finsternis auf drei Stunden, von 12 bis 3 Uhr, ansetzen, so trägt hier die Stundenrechnung des Markus[1], nicht der Prophet die

1) Markus teilt die vorhergehende Nacht und den Tag der Kreuzigung in Perioden zu drei Stunden; so wird die Zeit ausgefüllt und ein Zusammenhang aller Ereignisse hergestellt, vgl. Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1915, 115f.

Verantwortung. Die durch die Predigt ausgebildete Überlieferung hat natürlich nur von Mittag geredet; diese Darstellung entsprach als wörtliche Erfüllung des Amos-Textes dem Bedürfnis der Erbauung, und sie war auch nur im Sinne des Propheten gemeint, also nicht als Stundenangabe, sondern als Antithese zu *δύσεται ὁ ἥλιος*.[1] Markus hat sie im Wortsinn genommen und durch Einfügung in seine Dreistundenzählung historisiert. Wieder aber zeigt sich, daß das Petrus-Evangelium mit jener unstilisierten Tradition Fühlung hat; denn Ps.-Petrus schreibt zunächst[2] ohne Befristung der Finsternis und mit voller Betonung der ursprünglichen Antithese: *ἦν δὲ μεσημβρία καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν* (V 15). Aber noch etwas anderes hatten die urchristlichen Lehrer über jene Finsternis aus dem Propheten ersehen; es handelt sich um den Abschnitt Jes 59, aus dem schon Paulus Worte mit anderen Zitaten kombiniert, vermutlich als *τόπος* einer Bußpredigt, zitiert (Rm 3_{15-17} = Jes $59_{7\,8}$), wie später, in ähnlicher Kombination Justin im Dialogus (27 p. 244 E). Von den in Jes 59 geschilderten Leuten heißt es $59_{9\,10}$ *ὑπομεινάντων φῶς ἐγένετο αὐτοῖς σκότος, μείναντες αὐγὴν ἐν ἀωρίᾳ περιεπάτησαν. ψηλαφήσουσιν ὡς τυφλοὶ τοῖχον, καὶ ὡς οὐχ ὑπαρχόντων ὀφθαλμῶν ψηλαφήσουσιν· πεσοῦνται ἐν μεσημβρίᾳ ὡς ἐν μεσονυκτίῳ, ὡς ἀποθνήσκοντες στενάξουσιν.* Dieser Stelle folgend[3] hat man offenbar schon vor Ps.-Petrus ausgemalt, wie die Juden allen Ernstes glaubten, es sei die Sonne untergegangen. Von dieser Illustration ist im Petrus-Evangelium erhalten vielleicht das Wort *ἐθορυβοῦντο* — dem Ps.-Petrus V 15 noch eine an II 5 erinnernde Bemerkung hinzugefügt hat — und sicher die Schilderung V 18: *περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν* — das entspricht dem ersten, längeren Teil des Prophetenwortes; die Erfüllung des *πεσοῦνται* in der Weissagung hat das folgende Wort des Petrusevangeliums erzählt, mag nun *ἔπεσάν τε* oder *καὶ ἔπεσαν* oder *ἐπέσαντο* zu lesen sein. Das seltsame Nebeneinander von Lichtertragen und Hinstürzen erklärt sich aus dem alttestamentlichen Text zur Genüge; dem Sinn nach hat der Evangelist es wohl so verstanden wie Swete konjiziert: *τινὲς δὲ ἐπέσαντο.* Die nur

1) Zu vergleichen ist Apuleius Metamorph. XI 23 nocte media vidi solem candido coruscantem lumine.

2) In VI 22 hat er dann aus den Synoptikern den Endtermin der Finsternis übernommen. Die Abweichung von der synoptischen Erzählungsweise fällt in V 15 um so mehr auf.

3) Auf diese Stelle hat zuerst Robinson verwiesen, wie ich aus v. SCHUBERT, Die Komposition des pseudopetrin. Fragments S. 35 entnehme.

der Predigt dienende Behandlung des Stoffes, wie ich sie als Grundlage voraussetze, betrachtete und paraphrasierte die *μεσημβρία*, die zur Finsternis wurde — das bestätigt Ps. Petrus. Nur eine solche Behandlung erklärt den Johannes-Text, erklärt es, daß ein Erzähler *μεσημβρία* als Zeitpunkt des ganzen Vorgangs — der Verurteilung und Kreuzigung — auffaßte, wie es Joh 19_{14} geschieht. Aus dem synoptischen Text konnte das niemand entnehmen. So ergibt sich wieder das gleiche Resultat wie beim *βῆμα*-Motiv: das Petrusevangelium läßt eine traditionelle, der Predigt dienende, erbaulich (d. h. hier: am Alten Testament) orientierte Darstellung durchscheinen; der Johannes-Text verdankt seine Entstehung erst einer historisierenden Umformung dieser Tradition.

Dieselbe Beobachtung machen wir an einem dritten Motiv, dem der Kleiderverteilung. Daß das Motiv überhaupt dem Alten Testament entnommen ist, und nicht nur die Form bei Johannes, sollte nicht bestritten werden. Denn auch abgesehen von den Zeugnissen des Barnabas-Briefes (6_6), Justins (Apol. I 35_5 in dem bereits charakterisierten Abschnitt, Dialogus 97) und der Späteren — die Kritik hat hier nicht in erster Linie zu fragen, ob die Szene historisch möglich ist — die Frage wäre ohne weiteres zu bejahen[1] — sondern woher die literarische Angabe stammt. So betrachtet erweist sich schon Mk 15_{24} als Erfüllung von Ps 21 $(22)_{19}$: nicht Augenzeugen, die unwesentliche Einzelzüge mit protokollarischer Genauigkeit im Gedächtnis behielten und überlieferten, sondern Lehrer, die mit erschlossenem Auge die klassische Leidensgeschichte des Psalters lasen, sind die Urheber dieser Notiz. Nicht als unerquickliche Episode, nur als erfüllte Prophetie war sie der Predigt brauchbar; nur in diesem Sinne ist sie erzählt und tradiert worden. Der Markus-Text verrät den Anschluß an den Psalm, aber auch schon eine bestimmte Stilisierung. Der Parallelismus *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον* wird zwar möglichst wörtlich wiedergegeben, aber richtig auf eine Handlung gedeutet: *διαμερίζονται . . . βάλλοντες κλῆρον . . .* Daß die Verteilung in der Verlosung bestehe, meint auch Justin in der ausführlicheren Darstellung Dialogus 97 und wohl auch Apol. I 35: *ἔβαλον κλῆρον . . . καὶ ἐμερίσαντο* (= und verteilten auf diese Weise). Ps.-Petrus IV 12 scheint mir ein anderes Verständnis nahezulegen: *καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς.* Ausdrücklich wird betont, daß sie die Kleider erst hinlegen und verteilen, alsdann verlosen; sie

1) Vgl. Digesta 48, 20 6.

machen also (durch Sonderung oder Zerreißung?) Haufen, über deren Besitz dann Los oder Würfel entscheiden. Diese Auslegung deutet den Parallelismus auf zwei Handlungen; wir befinden uns hier abseits von dem synoptischen Verständnis der Sache, aber auf dem Wege zu der Erklärung, die bei Johannes auftritt. Diese liest aus dem alttestamentlichen Parallelismus nicht nur zwei Handlungen, sondern auch zwei Objekte heraus: mit dem Rocke verfährt man anders wie mit den Kleidern; die Analogie solcher wörtlichen Deutung des Parallelismus in Mt 21 2 ist bekannt. Und bei Johannes erscheint die Episode novellisiert; die Doppelheit des Verfahrens muß ihre Erklärung finden; so wird erzählt, daß der Leibrock nahtlos gewebt war, und daß die Soldaten ihn darum im Ganzen verlosen; es wäre schade, ihn zu zerreißen. Die Ausführlichkeit der lebhaften Schilderung verrät eine Freude des Autors am Erzählen; und so scheint mir die ganze Episode als novellistische Umbildung des alttestamentlichen Motivs ausreichend erklärt. Der alttestamentliche Text rechtfertigt auch den Ausdruck *ἱμάτια*, der nach dem Zusammenhang nur auf Oberkleid, Kopftuch und höchstens Sandalen und Gürtel zu beziehen ist; die Typologie ist hier — wie bei den im Dunkeln herumtappenden Leuten Petr.-Ev. 18 — natürlich mehr wert als der Realismus. Den urchristlichen Autor beunruhigt auch nicht die Frage, ob Jesus wirklich einen so kostbaren Leibrock gehabt habe; die „Schrift" enthob ihn aller Bedenken. So scheint mir eine besondere allegorische Deutung des ungenähten Rockes[1] überflüssig und völlig ohne Anhalt im Text zu sein; die Analogie der anderen Motive gibt uns das Recht, die literarische Einkleidung einer alttestamentlichen Beziehung im Johannes-Text vorauszusetzen.

Denn dies ist das vorläufige Resultat unserer Betrachtung: Ps.-Petrus und Johannes (gelegentlich auch Justin) erscheinen als Zeugen für drei alttestamentliche Motive in der Leidensgeschichte, die bei den Synoptikern gar nicht oder anders verwertet sind, deren Behandlung in der frühchristlichen Predigt wir aber aus dem Gewicht der entsprechenden alttestamentlichen Zeugnisse erschließen dürfen. Und zwar bringt das Petrus-Evangelium diese Motive in einer Gestalt, die der Predigt noch verhältnismäßig nahe steht; der johanneische Text enthält sie nur noch

1) Weder Josephs Rock noch des Hohenpriesters Gewand in Philos Deutung (de spec. leg. I 84ff., de fuga 110ff.) scheint mir eine brauchbare Analogie; und Cyprians Deutung auf die unitas ecclesiae könnte nur durch die angebliche Parallele Joh 21 11 gerechtfertigt werden; diese aber ist nach Sinn, Herkunft und Autor fragwürdig.

in literarischer Einkleidung, durch historische oder novellistische Stilisierung abgewandelt.

II.

Nicht mehr abzuweisen ist aber nun die Frage, ob Umbildungen dieser Art dem vierten Evangelisten zuzutrauen sind. Dieser Autor erweist durch Fallenlassen des geschichtlichen Fadens — im Nikodemus-Gespräch und der Erzählung von den Griechen — und durch schwierige, ja unmögliche Situationsangaben — Jesu „Antworten" auf die Verfolgung 5_{17}, auf den Steinigungsversuch 10_{32} — zur Genüge, daß ihm historische Wahrscheinlichkeit in Einzeldingen gleichgültig ist; sein ganzes Buch zeigt vielmehr von Anfang bis zu Ende, daß er eine übergeschichtliche Darstellung Jesu geben will; darum deutet er an, daß den an Einzelnen vollbrachten Wundertaten Beziehung auf alle Gläubigen innewohnt (9_{39} $11_{25f.}$), darum gibt er den Worten unwissender und ungläubiger Menschen einen gewissen Doppelsinn (11_{50} $19_{14\ 22}$). Die Reden Jesu schildern die Heilskräfte, die von dem Postexistenten ausgehen, und des Erhöhten Nahesein im Geist soll den Seinen mehr gelten als seine irdische Gegenwart (16_{7}). Wer diese religionsgeschichtliche Eigenart des Buches erkennt, wird Bedenken tragen, seinem Verfasser jene Umbildungen zuzutrauen, die das Leben Jesu um historisierende und novellisierende Züge bereichern.

In der Tat braucht man sie dem Verfasser des vierten Evangeliums auch gar nicht zuzutrauen, um den hier aufgezeigten Befund zu rechtfertigen. Denn es läßt sich zeigen, daß die Passions- und Ostergeschichte des Johannes auf eine Vorlage zurückweist, die nicht mit der synoptischen Tradition identisch ist, und der wir jene Abwandlung der alttestamentlichen Motive zuschreiben dürfen. Um dies nachzuweisen braucht man nicht das literarische Problem des vierten Evangeliums im vollen Umfang aufzurollen, denn die Leidensgeschichte verlangt eine gesonderte Betrachtung. Der Vergleich mit den Synoptikern zeigt, daß Johannes sich in diesen Abschnitten mehr an die Tradition bindet als in anderen; wer darum von einer Vorlage für die Leidensgeschichte spricht, braucht deshalb noch nicht der Auslösung einer „Grundschrift" aus dem ganzen Evangelium das Wort zu reden — einem Versuch, dem ich nach wie vor skeptisch gegenüberstehe. Und andrerseits scheint mir *vor* einer Umschau nach Quellen von Joh 1—12 14—17 die Frage zu lösen und auch lösbar zu sein, ob der Evangelist dort, wo er den synoptischen Texten nahe steht, in der Leidens- und Oster-

geschichte (13 18—20), auch wirklich nur synoptisches Material verarbeitet habe.[1]

Daß Johannes eine Überlieferung bearbeitet, erkennt man vielleicht am allerdeutlichsten an der Magdalenaszene, die in zwei Teile 20_{1-2} $_{11-18}$ zerrissen ist. Das ist mehrfach beobachtet; bei Schwartz wie bei Wellhausen gehört die Stelle zu den Ausgangspunkten der Analyse. Die beiden Teile der Szene passen auch nicht aneinander; in 20_2 war Maria schon vom Grabe weggegangen; in 20_{11} steht sie — noch oder wieder — draußen. Es ist leicht zu sehen, daß 20_2 nur um der folgenden Jüngerszene willen geschrieben ist; diese ist der Eindringling, der die Magdalenaszene zerriß. Aber wer das vierte Evangelium als religionsgeschichtliche Einheit begreift, wird in der Jüngerszene nicht spätere Interpolation, sondern gerade ein in besonderem Maß „johanneisches" Stück sehen. Denn der Jünger, der dem Zeugnis der Leintücher glaubt, ist Typus des Glaubens, den Thomas nicht hat — selig sind die nicht sehen und doch glauben![2] —, des Glaubens, der von der Martha gefordert wird und den zu verkünden das ganze Buch geschrieben ist. Also bietet die Magdalenaszene die Tradition, in die die johanneische Komposition der Jüngerszene eingesprengt ist.

Daß diese Tradition letztlich mit der synoptischen wenigstens verwandt war, kann man erraten: der Plural *οἴδαμεν* 20_2 deutet auf die ursprüngliche Anwesenheit von mehr Frauen, und die beiden Engel im Grabe haben gewiß eigentlich eine Botschaft zu künden gehabt. Das Alte, dessen Spuren wir hier sehen, mußte verschwinden um des Neuen willen: das ist die Epiphanie-Erzählung 20_{14-18}; sie vertrug es nicht, daß mehr Frauen zugegen waren, denn sie schildert ein individuelles Erlebnis; sie vertrug es nicht, daß die Engel redeten, denn

1) Ich vermeide aus Gründen des Raumes im folgenden eine Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Eduard Schwartz, Wellhausen, Wendt, Spitta und Soltau, deren Lektüre ich für die Problemstellung mehr verdanke als für die Lösung, möchte aber aussprechen, daß ich hinsichtlich der Entdeckung und Bewertung von Traditionen im vierten Evangelium skeptischer denke als dies Clemen (Entstehung des Johannes-Evangeliums, 1912) tut. Vgl. im übigen meine Anzeige Deutsche Lit.-Ztg. 1913, 661ff.

2) Dieser Glaube, der nicht zu sehen braucht, wird eigentümlicherweise 20_8 mit den Worten beschrieben: „er sah (aber bloß die Tücher) und glaubte". Aber gerade dieser Doppelsinn scheint „johanneisch" zu sein; man könnte etwa an 7_{28} erinnern: *κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί* — wo gerade gesagt werden soll, daß sie beides im Sinne des Evangelisten doch nicht wissen.

das hätte die Größe dieses Erlebnisses abgeschwächt. Und diese Epiphanie-Erzählung, das Kernstück der in Joh 20 1—18 bearbeiteten Tradition, hat nicht erst der Evangelist komponiert, denn er hat sie, wie wir sehen werden, bereits in seinem Sinne gewandelt.

Es handelt sich um eine Epiphanie in einem besonderen, in der Religionsgeschichte bekannten Sinn: der unscheinbare Fremde gibt sich plötzlich als göttliches Wesen zu erkennen. Aber diese Epiphanie ist nicht auf äußerer Verwandlung, sondern auf innerem Erleben begründet. Nach dem „homerischen" Demeter-Hymnus (v. 275 ff.) nimmt die Wärterin des eleusischen Königskindes äußerlich die Züge der Göttin an; in einem Heilungsbericht von Epidaurus (Dittenberger, Sylloge[2] 803 26 ff.) gibt der unbekannte Wanderer sich bei der Heiltat als Gott Asklepios zu erkennen; den Jüngern zu Emmaus in der Ostergeschichte werden „die Augen aufgetan", als der Fremdling ihnen das Brot bricht, wie es ihnen Jesus gebrochen; hier in unserer Erzählung genügt der Ruf des „Gärtners", um Maria sehen zu lassen, daß der „Herr" vor ihr steht. Die Verschiedenartigkeit dieser Beispiele läßt deutlich erkennen, wie fein und wie verinnerlicht unsere Geschichte erzählt ist. Der Autor, der Jesus auf solche Weise erscheinen ließ, wollte ihn auch etwas sagen lassen. Der Auftrag, den Maria erhält, bleibt hinter solchen Erwartungen zurück, denn er bringt nichts, was wir nicht aus den Abschiedsreden wüßten. Die Spitze ist abgebrochen, aber die Form des Auftrags zeigt, wie sie geartet war; „gehe hin und sage meinen Brüdern" — wir dürfen aus Mt 28 10 die Fortsetzung erschließen: sie sollen nach Galiläa gehen, dort werden sie ihn sehen. Wir dürfen diese Ergänzung wagen, weil — und das ist die Hauptsache — auch hier ein alttestamentliches Motiv bearbeitet wird.

Der urchristliche Lehrer, der den 21. (22.) Psalm als Leidensgeschichte auslegte, konnte an dem 23. Vers des Psalms nicht vorübergehen: *διηγήσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.* Und wenn auch die Erklärungen des Verses durch Hbr 2 12 und Barn 6 16 nicht auf die Geschichte Jesu Bezug nehmen, so dürfen wir doch bei der Rolle, die der Psalm gespielt hat, mit Grund vermuten, daß schon vor Justin (Dialogus 106) der 23. Vers auf die Ostergeschichte gedeutet worden ist.[1] Eine Anwendung der Stelle — es

1) Wieder dienen Boussets Nachweise Jüdisch-christlicher Schulbetrieb 292—299 meiner Hypothese zur Stütze. Er hat gezeigt, daß Justin in diesem Abschnitt des Dialogus bereits fertig vorliegendes Material benutzt, und ver-

braucht nicht die einzige gewesen zu sein — ist Mt 28 10—20 erhalten. Die Ankündigung der Szene Mt 28 10 beweist das, denn sie will mit der Einführung des Ausdrucks „meine Brüder“ zeigen, daß Jesus in der folgenden Szene unter „seine Brüder“ tritt, also Psalm 21 (22) 23 erfüllt.[1] Eine ähnliche Andeutung haben wir hinter Joh 20 17 *καὶ εἰπὲ αὐτοῖς* anzunehmen. Johannes tilgte sie; denn die folgende Szene bezieht sich bei ihm auf keine Ankündigung und bedarf keiner; sie spielt ja auch nicht in Galiläa. Aber auch diese Szene 20 19—23 verrät, daß sie nicht vom Evangelisten geschaffen wurde. An ihr müssen natürlich — wegen der Aussendung — ursprünglich alle 11 Jünger beteiligt sein; dann ist sie ein vollkommenes Gegenstück zu Mt 28 16ff. und enthält wie diese Erzählung eine Erfüllung von Ps 21 (22) 23. Erst unser Evangelist mußte, um die Thomaserzählung schaffen zu können, die Zahl der Jünger bei der ersten Erscheinung um einen vermindern. Ihm lag natürlich mehr an Thomas und der Forderung des Glaubens, der nicht zu sehen braucht, als an der Aussendung. Es ist derselbe Evangelist, der auch die Magdalenaszene am Schluß veränderte; was er bot, war ihm wichtiger als die Beziehung zu jenem Psalmwort: die Verheißung Jesu, daß er gehe zu seinem Vater, der nun auch der Seinen Vater sei. Denn nur bei dieser Deutung haben die Worte den besonderen Sinn, den wir hier erwarten müssen; dann bieten sie eine neue und „johanneische“ Begründung der Würde, die den Jüngern jetzt eignet, Brüder Jesu zu sein. Und wer dies bedenkt, wird auch nicht zögern, die schöne Szene mit Jesu Mutter 19 26f. demselben Autor zuzuschreiben: was allen Jüngern zukommt, wird an dem einzelnen, bevorzugten, durch einen besonderen Akt — wie bei der Auferweckung des Lazarus — verdeutlicht; durch diese Adoption wird der Lieblingsjünger zum Bruder Jesu im Sinne von 16 26f.: der Vater selbst hat ihm, hat allen Jesus-Gläubigen

---

mutet, daß dies „von Hand zu Hand weitergegebenes Schulgut“ ist. Die schulmäßige Ausarbeitung aber dürfte fußen auf Überzeugungen, die schon vorher in Gemeinden durch die Predigt geweckt und verbreitet worden waren.

1) Dieses Verständnis der Ankündigungsszenen, das sie als Reflexionen der Predigt über das vorausgesagte Ereignis wertet, wird zumeist nicht beachtet, weil man in derlei Stücken zunächst Apologie sieht: Jesus dürfe nicht überrascht werden. Die Leidensverkündigungen sind aber vor allem Betrachtungen zur Leidensgeschichte und die Prophezeiung des Verrats Mk 14 18ff., der Zerstreuung der Jünger Mk 14 27ff. und der Schmach Jesu Lk 22 37 geben eine versuchte Theodizee der Begebenheiten, die der Gemeinde Anlaß zu Fragen und Bedenken boten.

seine Liebe geschenkt, so daß es keines Mittlers zwischen ihnen und Gott mehr bedarf.[1]

Das 20. Kapitel des Evangeliums weist also — die Kompositionen des Autors 20 3–10. 24–29 ausgenommen — zurück auf eine Darstellung, die Jesu Epiphanie vor Maria Magdalena erzählte, die Erscheinung vor den Jüngern ankündigte und in der Aussendungsszene mündete. Dies war eine Erfüllung von Ps 21 (22) 23, aber die Beziehung auf das Alte Testament war nicht mehr die Hauptsache. Die Erscheinung vor den Frauen, ursprünglich nur Vorbereitung auf die Aussendungsszene (siehe Mt 28 9.10), war zur besonderen Geschichte verselbständigt und mit großer Feinheit unter Beschränkung der Zahl der Frauen auf eine novellisiert worden. Der Erzähler, der die aus der Predigt stammenden alttestamentlichen Motive historisiert oder novellistisch verarbeitet, ist uns schon bekannt; es ist derselbe, dem wir bei der Untersuchung der anderen Motive begegnet sind.

Wir finden nun auch sonst in der Leidensgeschichte des Johannes Spuren davon, daß er eine nicht mit dem synoptischen Typus sich deckende Erzählung kennt, aus der er Züge aufnimmt, um das Seinige hinzuzufügen. Es ist längst bemerkt, daß die beiden Zitate in 19 36.37 erst angeführt werden, nachdem der Evangelist in 19 35 sein Verständnis der Begebenheit, des Lanzenstichs, in berühmten und vielumstrittenen Worten angedeutet hat. Die heute im hebräischen wie im griechischen Text nicht sicher zu lesende Stelle Sach 12 10 kennt man im Urchristentum in dem Wortlaut *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*. Der urchristliche Gebrauch dieser Stelle aber ist vor allem ein eschatologischer: Apk 1 7 Justin Apol. I 52 12 Dialogus 14. 32. 64. 118 wird sie zitiert, Barn. 7 9 spielt auf sie an, und Mt 24 30 sowie Justin Dialogus 121. 126 verwenden in eschatologischer Darstellung die ihr folgenden Worte. Die Juden werden den wiederkommen sehen, den sie einst „durchstochen haben" — das war die aus dem erbaulichen Gebrauch der Stelle geschöpfte Erwartung. Das Durchstechen konnte auf die Kreuzigung bezogen werden[2];

---

1) Die Perikope von den wahren Verwandten Mk 3 31 ff. wird auf diese Kompositionen eingewirkt haben. Aber mehr noch die Ideenwelt einer Zeit, deren Mysterienkulte und deren religiöse Philosophie Ehe und Geburt „mystisch" zu deuten wußten auf die Beziehungen zum Göttlichen in *ἱερὸς γάμος* und *ἀναγέννησις*. Die Jünger als Jesu Brüder — das bedeutet unserem Evangelisten nicht mehr die Erfüllung einer alten Prophetie, sondern einer neuen Verkündigung: daß alle, die Jesus „annehmen", aus Gott gezeugt sind (Joh 1 13).

2) Über die Folgerungen — Jesus erscheint bei der Parusie am Kreuz — vgl. Bousset zu Apk 1 7 (Meyers Kommentar).

andrerseits verlangte das vom heiligen Text gezeichnete Bild des „freventlich Durchstochenen“ auch eine besondere Beachtung vom Erzähler der Passionsgeschichte. Auch hier veranschaulicht Justin den Vorgang, wenn er — auf seine Weise die doppelte „Ankunft“ Jesu unterscheidend — sagt (Dialogus 32) *μίαν* (sc. *παρουσίαν*) *μὲν ἐν ᾗ ἐξεκεντήθη ὑφ' ὑμῶν, δευτέραν δὲ ὅτε ἐπιγνώσεσθε εἰς ὃν ἐξεκεντήσατε, καὶ κόψονται αἱ φυλαὶ ὑμῶν κτλ.* (Sach 12 11 ff.). So kam man wohl schon früh dazu, vom „Durchstechen“ zu berichten (vgl. dann später Aristides, Apologie 2 vers. syr.); der historisierende Erzähler aber, den Johannes benutzt, setzte das aus dem Alten Testament Erschlossene — daß die Juden den Herrn gestochen hätten — in historisch Mögliches um und übertrug die Handlung einem Soldaten. Daß die Stelle Sach 12 in ihrer Fortsetzung auf die Leidensgeschichte eingewirkt hat, wo von der Klage der Stämme und ihrer Weiber die Rede ist, scheint mir Lk 23 27 ff. fast zweifellos; aber auch die Angabe des Petrus-Evangeliums VII 25 *ἤρξαντο κόπτεσθαι κτλ.*, die so auffällig mit VI 23 *ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι* kontrastiert, erklärt sich als Erfüllung jenes Prophetenworts am besten[1] — und hier fehlt die Historisierung, hier ist wirklich der Sinn der Sacharja-Stelle noch empfunden, die von der Klage der Juden spricht.

Begründet wird der Lanzenstich bei Johannes mit der Unterlassung des crurifragium — auch dies wieder die Erfüllung eines alttestamentlichen Wortes; formal und sachlich stimmt Ps 33 (34) 21 so gut, daß es einer Heranziehung der beiden Stellen vom Passahlamm nicht bedarf, da der Text des Evangeliums auch sonst nicht auf die Passah-Beziehung hinweist (s. S. 141 Anm. 1). Aus dem Psalmwort mag die Unterlassung des crurifragiums gefolgert worden sein und vielleicht erst daraus das crurifragium bei den Mitgekreuzigten.[2] Doch scheint mir eine analytische Kritik hier nicht weiterzuführen, weil sich früh mit diesem Motiv ein anderes verbunden hat: man hat offenbar ein Interesse daran gehabt, daß Jesus noch vor Sonnenuntergang vom Kreuz abgenommen wurde. Die Wurzel dieses Interesses dürfte die Berechnung des Auferstehungstages sein; die alttestamentliche Begründung im Petrusevangelium aus Dtn 21 22 f. vermochte die Erzählung zu stützen. Bei

1) Die Stelle Lk 23 48 mit ihrem Zusatz in syrischen und lateinischen Zeugen sowie die Darstellung Ps.-Cyprian, de montibus Sina et Sion 8 stehen wohl unter dem Einfluß anderer Worte des A. T., vor allem von Am 8 10, vgl. v. SCHUBERT, Komposition des pseudopetrin. Fragments 67 ff.

2) Die Weiterbildung Petrus-Ev. IV 14, nach der auch bei dem einen Schächer das crurifragium unterbleibt, setzt beides voraus.

Johannes wird diese Begründung durch den Hinweis auf den „großen" Sabbat des Passah ersetzt, jene „johanneische" Chronologie, die im Petrusevangelium II 5 ebenfalls begegnet, aber gesondert von dem Begräbnismotiv. Auch diese Chronologie ist älter als Johannes, der keinerlei Interesse dafür zeigt[1]; daß sie auf alter und richtiger Tradition beruhte, glaube ich aus Mk 14 2 schließen zu dürfen. Für unsern Zweck genügt die Feststellung, daß wir in der Vorlage des Evangeliums die beiden Belege aus dem Alten Testament und die chronologische Begründung des crurifragium anzunehmen haben.

Dieser Vorlage ist endlich auch das Motiv des Trankes zuzuweisen, dessen Umgebung in eigentümlichem Stimmungskontrast zu ihm steht. Es ist wohl kein Zweifel, daß 19 28a — Jesus wußte, daß alles vollbracht war — zur Einführung seines letzten Wortes gesagt wird: es ist vollbracht; und es ist weiter kein Zweifel, daß unser Evangelist hier redet und in seiner Weise das Werk Jesu zum Abschluß bringt. Was aber dazwischen steht, 19 28b 29, ist eine Erfüllung von Ps 68 (69) 22 *εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος*. Von einem Essigtrank haben die Christen auf Grund dieser Stelle schon sehr früh erzählt (siehe Markus; über Matthäus vgl. unten). Hier nun ist das Motiv zu einer kleinen Geschichte geworden; der „Durst" wird durch Jesu Wort angedeutet, und der Yssop — wenn's nicht ein pilum ist nach der alten Konjektur *ὑσσός* — ist ein ausschmückender Einzelzug und hat keinerlei „sinnvolle" Bedeutung. Das Ganze ist ein Seitenstück zu der Geschichte vom „ungenähten Rock" und wird von den Erklärern wie diese oft in johanneischem Sinn gedeutet, obwohl keinerlei Anlaß dazu vorhanden ist, gehört aber wie diese dem novellisierenden Erzähler an, der ein Vorgänger unseres Evangelisten ist.

Die Komplikation einleitender Sätze und Satzteile in 19 28 erinnert an eine ähnliche, nur noch schwierigere Verbindung heterogener Elemente in Joh 13 1-3. Hier dürfte dieselbe Methode zur Lösung führen wie dort: Unterscheidung von Vorlage und Bearbeitung durch

1) Johannes bringt diese Chronologie ganz gelegentlich, oder richtiger: er führt sie nicht ein, sondern setzt sie voraus, vgl. vor allem 18 28. Daß er Jesus als das Passahlamm betrachte, kann aus 19 36, wie wir sahen, nicht geschlossen werden; aber auch 1 29. 36 gibt traditionelle Kultsprache wieder (vgl. meine Untersuchung: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer 104). Endlich sahen wir schon oben S. 131 ff., daß die Fassung des *μεσημβρία*-Motivs Joh 19 14 auf den historisierenden Erzähler zurückgeht, den Johannes voraussetzt.

den Evangelisten. Weitere Spuren dieses Vorgängers werden sich in Joh 18 aufdecken lassen, wo die Hannas-Szene, typisch johanneisch in Terminologie und Technik, den Aufbau der Verleugnungsszene zersprengt hat[1] — und dieser Aufbau ist durchaus nicht aus den Synoptikern zu erklären. Endlich kommt der Abschnitt 19_{17-22} für solche Sonderung in Betracht, wo ein Nachwort 19_{20-22} spezifisch johanneisches Interesse vertritt, nämlich die unbewußt prophetische Gestaltung des *τίτλος* durch Pilatus, sich aber zugleich deutlich genug als Anhang erweist.[2] Da es sich hier, soviel ich sehe, nicht um alttestamentliche Motive handelt, breche ich die Analyse ab; genug, daß eine Vorlage des Evangelisten wahrscheinlich gemacht ist, und zwar eine literarische Vorlage, der wir jene historisierende und novellisierende Bearbeitung alttestamentlicher Predigt-Motive zutrauen dürfen.

III.

Ich kehre zum Petrus-Evangelium zurück. Die Untersuchung hatte ergeben, daß jene alttestamentlichen Motive bei Ps.-Petrus bisweilen mit größerer Ursprünglichkeit auftreten als im Johannes-Evangelium, mehr im Sinne ihrer ursprünglichen erbaulichen Verwendung, weniger historisch oder novellistisch verarbeitet. Andrerseits erscheinen gewisse Stücke im Petrus-Evangelium, etwa die unhistorische, von Juden-Polemik getragene Behandlung der Herodes-Figur oder die Auferstehungslegende mit ihrer Verselbständigung des Kreuzes, als relativ späte Bildungen; und es erhebt sich die Frage, ob ein Evangelium, das sich hier als so sekundär erweist, dort so relativ altes Gut bewahrt haben kann. Ich untersuche zunächst noch einige Stellen, die als Belege in Frage kommen.

Seit der Entdeckung des Fragments hat III 6 Befremden hervorgerufen und die Lust zu konjizieren gereizt. Die Handschrift bietet *οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον· σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες.* Dieser überlieferte Text ist

1) Es darf nicht befremden, daß die Gestalt des Lieblingsjüngers danach in 18 vom Evangelisten übernommen wäre, in 19 und 20 aber auf sein Konto käme. Denn von vornherein ist über die Rolle des Lieblingsjüngers nichts auszumachen, und es wäre nicht undenkbar, daß die Figur selbst mit der dem Evangelisten übermittelten Tradition gegeben, ihr Geltungsbereich aber von ihm erweitert wäre, indem er ihn zum Typus seines Christentums machte.

2) v. 20^b wird auffallenderweise eine Bemerkung über den *τίτλος* nachgebracht, deren natürlicher Platz weiter oben wäre.

von den Interpreten oft auf zwei Akte gedeutet worden: Die Juden stoßen den Herrn beim Laufen und fordern zu einer weiteren Handlung auf durch den Ruf *σύρωμεν* (oder den konjizierten Wortlaut *ἄγωμεν*). Aber was dann geschieht, — die Bekleidung mit dem Purpurmantel und die Inthronisation — bildet keine Fortsetzung. Und wenn man annimmt, *σύρειν* heiße „verspotten", so ist, selbst wenn die nicht belegte Übersetzung richtig wäre, die Verbindung mit dem folgenden Motiv zwar hergestellt, aber der erste Akt der Handlung bleibt ungeklärt. In Wahrheit handelt es sich aber gar nicht um zwei Akte; die Aufforderung *σύρωμεν* gehört zu *ὤθουν τρέχοντες* genau wie III 9 *τιμήσωμεν* zur Verspottung. Und noch mehr, denn jene Angabe „sie stießen ihn im Lauf" entbehrt jeder sinnvollen Beziehung, kann aber auch nicht zwecks realistischer Ausmalung gesagt sein; denn es tritt keine wesentliche Veränderung des Schauplatzes ein, und man weiß nicht, wohin die „laufende" Schar gelangt. Das Wort *σύρωμεν* muß zu *ὤθουν τρέχοντες* Aufklärung oder Deutung nachbringen: jenes „Stoßen" soll aufgefaßt werden als „Schleifen" oder, wenn wir an die andere Bedeutung des Wortes denken, als „Spülen" — als ob ein Wasserstrom den Körper mit sich führe. Der klassische Leidenspsalm aber sagt, Ps 21 (22) 15 *ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθην καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστᾶ μου, ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὡσεὶ κηρὸς τηκόμενος ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου.* Die Deutung dieser Worte auf die Gethsemane-Szene bei Justin Dialogus 103 ist gewiß schon aus Gründen der Chronologie nicht schlagend; und doch mußten sie irgendwie gedeutet werden! Wenn man sie in Erzählung umsetzen wollte, so kam man zwanglos auf die Vorstellung, daß der Herr geschleift worden sei — wohin, war gleichgültig, wenn nur dem heiligen Text sein Recht wurde.[1] So konnte man erzählen von *σύρειν* oder *διασύρειν* — was dasselbe bedeuten kann[2]; als aber das Motiv, weil es der Plastik ermangelte, wieder verloren ging, mochte vielleicht *διασύρειν* in seiner anderen Bedeutung „verspotten" als letzter Nachklang übrig bleiben; so würde sich die Verwendung des Wortes bei Justin Apol. I 35 erklären (*διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος*), wenn überhaupt ein Zusammenhang besteht. In jedem Fall aber ist das

1) Auch Irenaeus hat in der Schrift „Zum Erweis der apost. Verkündigung" 79 die letzten Worte der zitierten Stelle auf die „Kreuzigung" bezogen, leider erfahren wir nicht, an welchen Einzelvorgang er denkt.

2) v. Schubert, Komposition des pseudopetr. Fragments 16 Anm. 1: in den act. Andr. et Matth. 25—28 wird *σύρειν* und *διασύρειν* promiscue = „schleifen" gebraucht.

Petrusevangelium auch hier wieder Zeuge einer Tradition, die von der erbaulichen Behandlung alttestamentlicher Worte ihre Motive empfängt — und zwar einer relativ wenig historisierten Tradition!

Von der synoptischen Szene der Verspottung im Synedrium war schon die Rede (siehe oben S. 131). Die Historisierung, die Lukas mit ihr vorgenommen hat, ist deutlich, ebenso deutlich die Abhängigkeit der Komposition Mk 14 $_{65}$ vom Alten Testament, von Jes 50 $_{6}$. Das Petrusevangelium bringt dieses Motiv III 9 bei Gelegenheit der Verhöhnung unmittelbar vor der Vollstreckung des Urteils; aber auch hier zeigt es in noch höherem Grade die Farben des Originals als selbst Markus. Der Text lautet Jes 50 $_{6}$ *τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων.* Das hat Markus in *ἐμπτύειν* und *κολαφίζειν* umgesetzt; bei Ps.-Petrus aber liest man: *καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτὸν καί τινεσ αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* Man kann hier mit Händen greifen, wie nahe das Petrus-Evangelium dem Wortlaut des Alten Testaments steht, oder vielmehr, wie wir auf Grund allgemeiner Erwägungen wie zahlreicher Beobachtungen nunmehr sagen können: der Predigt, die diesen Wortlaut verwendete und in den Gemeinden lebendig erhielt. Einfluß des Markus-Evangeliums könnte man hier nur in einem Satz finden: *καλάμῳ ἔνυσσον* erinnert an Mk 15 $_{19}$ *ἔτυπτον καλάμῳ*; aber auch hier ist mir die Genealogie zweifelhaft. Denn das Schlagen mit dem Rohr paßt sehr schlecht zu der Krönungsszene des Markus, in der es vorkommt; schon Matthäus hat darum geändert und das Rohr zu einem Königsattribut gemacht. Die Gestalt, die das Motiv bei Ps.-Petrus hat, könnte aber wohl eine Erfüllung von Sach 12 $_{10}$ sein und somit ein Seitenstück zum johanneischen Lanzenstich; in diesem Sinn hat man den Zug in der Tat später verstanden: act. Johannis 97, Orac. Sib. I 374, VIII 296. Die Markusform wäre dann als Historisierung des Motivs anzusprechen. Aber das mag fraglich bleiben; evident ist jedenfalls, daß von allen Berichterstattern Ps.-Petrus am meisten alttestamentlich und also auch am meisten erbaulich und predigtgemäß zu erzählen weiß.

Ferner: daß man Jesus am Kreuz Essig, vor der Kreuzigung aber Galle geboten habe, sagt Mt 27 $_{48. 34}$ im Anschluß an Ps 68 (69) $_{22}$, jenen Text, aus dem der Vorgänger des vierten Evangelisten ein Wort Jesu und die Tränkung herausgelesen hatte. Näher steht dem Psalmwort die Angabe im Barnabasbrief, 7 $_{5}$: *ἀλλὰ καὶ σταυρωθεὶς ἐποτίζετο ὄξει*

καὶ χολῇ (vgl. 7 ₅ χολὴν μετὰ ὄξους), näher auch die Darstellung des Petrusevangeliums V 16, die das gleiche Geschehen in Form eines Befehls (ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους) und seiner Ausführung schildert. Wenn Matthäus aber die Tränkung mit Galle und Wein gar nicht zur Ausführung kommen läßt, so ist das eine Variation im Sinne von Mk 15 ₂₃, also eine Historisierung des aus dem Psalm erschlossenen Motivs, das sich reiner als bei Matthäus in den späteren Zeugen, Barnabas und Ps.-Petrus V 16, erhalten hat. Nach der Tränkung schreibt Ps.-Petrus V 17: „und sie erfüllten (ἐπλήρωσαν) alles und vollendeten ihre Sünden auf ihr Haupt". Sollte es Zufall sein, daß auch Johannes, oder vielmehr seine Quelle, beim Trankmotiv ausdrücklich die Erfüllung der Schrift (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή) betont, oder hören wir auch hier die Sprache einer in der Predigt weiterlebenden Tradition?[1] Und endlich möchte ich an den Schluß dieser Reihe von Beobachtungen die Frage stellen, ob das letzte Wort Jesu, Petr.-Ev. V 19 ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις κατέλειψάς με wirklich doketischem Interesse seine Form verdankt, wie man im Hinblick auf das Serapion-Zeugnis (bei Eusebius VI 12) und auf andere „gnostische" Stellen des Textes (IV 10, VI 21, IX 39 ff.) gewöhnlich meint. Die Änderung des bei Markus und Matthäus gebotenen Wortes (Ps 21 ₂) geschieht ja hier wie bei Lukas (und bei Markus D) offenbar im dogmatischen Interesse; die Form aber, zu der Ps.-Petrus bei seinem Änderungsversuch gelangt, erklärt sich vielleicht[2] einfach aus Ps 21 (22) ₁₆ ἐξηράνθη ὡσεὶ ὄστρακον ἡ ἰσχύς μου. Was ursprünglich aus dem Anfang des Psalms erschlossen war, wurde dann nach einem Wort desselben Psalmes korrigiert.

Doch ich beende diese Umschau, um ihr Ergebnis zu buchen. Einzelne der vorgeführten Beobachtungen mögen zweifelhaft bleiben; unabweislich aber ergibt sich der Gesamteindruck, daß der Text des Petrusevangeliums dem Wortlaut des Alten Testaments sehr nahe steht, näher zumeist als die Darstellungen der kanonischen Erzähler. Man könnte meinen, es handle sich bei Ps.-Petrus einfach um eine Bearbeitung der synoptischen und johanneischen Berichte im Sinn des Weissagungsbeweises, aber bei der Mehrzahl der untersuchten Motive wäre dieser „einfache" Weg ein Umweg. Denn die meisten von ihnen verdanken ja ihr Dasein überhaupt nur dem Alten Testament, und in

---

1) Wenn dies der Fall sein sollte, so wäre wohl kein Anlaß zu der Vermutung, χολή solle hier — wie bei den LXX — einen Gifttrank bedeuten (so ZAHN, Evangelium des Petrus 30 f.).

2) Andere Möglichkeiten der Erklärung vgl. besonders bei ZAHN a.a.O. 31 ff.

allen diesen Fällen wird man nicht annehmen sollen, daß ältere Generationen, Markus bis Johannes, den heiligen Text sehr frei, d. h. historisierend oder novellisierend benutzten, während spätere, wie Ps.-Petrus bei ihrer Bearbeitung der kanonischen Berichte das Alte Testament abermals heranzogen, um es aufs neue, diesmal aber wörtlicher, zu verwenden. Die Fehlerquelle bei solcher Annahme läge in der Meinung, die Evangelisten hätten den Weissagungsbeweis für die Zwecke ihrer Darstellung geschaffen. Nicht sie haben es getan, sondern die Missionare und Lehrer der Gemeinden. Im Anfang war die Predigt; sie lehrte die Passion Jesu mit alttestamentlichen Sprüchen erzählen, und sie bewahrte dabei — ihrer erbaulichen Tendenz gemäß — möglichst engen, möglichst wörtlichen Anschluß an den heiligen Text. Und wenn wir nun in Schriften des zweiten Jahrhunderts diesen Anschluß treuer bewahrt finden als in den kanonischen Evangelien der früheren Zeit, so hängt diese spätere Literatur — was die Benutzung des Alten Testaments anlangt — nicht von den kanonischen Büchern ab, sondern von der immer noch fließenden Quelle der Predigttradition. Von ihr empfängt noch Justin, empfängt zum kleinen Teil auch Barnabas; sie ist die Quelle für die untersuchten Motive bei Ps.-Petrus, dem also in dieser Beziehung — aber freilich nur in dieser — die sachliche Priorität vor den kanonischen Evangelisten zukommt, weil er manches, was diese wandelten und umformten, noch relativ rein und ursprünglich erhalten hat.

Es braucht nicht betont zu werden, daß diese sachliche Priorität mit der chronologischen Ansetzung des Petrusevangeliums nicht das Geringste zu tun hat. Denn das Fragment ist sicher von den synoptischen Evangelien abhängig und überdies legendarer und tendenziöser Zutaten voll. Trotz alledem besteht die Möglichkeit, daß bei dem literarisch späten Zeugen Elemente der Überlieferung in alter Form zutage treten.

Predigt und Tradition sind nicht identisch; aber indem die Predigt weitergab, was die Augenzeugen gesehen und berichtet hatten und was von Lehrern aus dem Alten Testament erschlossen war, schuf sie die Tradition. Die Fortpflanzung durch die Prediger erforderte und veranlaßte Fixierung — mündliche oder schriftliche —, aber auch diese ergab nur Predigttexte, noch nicht Lesebücher. Und durch solche Festlegung war Wachstum und Variation des Vorhandenen nicht ausgeschlossen; es konnten umlaufende Erzählungen gesammelt, bereits gesammelte ausgeführt und gedeutet werden; man konnte auch aus dem Alten Testament durch immer tieferes Eindringen in seinen Text neue

Tatsachen der Geschichte Jesu erschließen. Diejenigen aber, die aus der Tradition Bücher schufen, standen vor der Aufgabe, zu sammeln und zu sichten, einzurahmen und Zusammenhänge herzustellen, den von der Predigt nur erschlossenen Begebenheiten Anschaulichkeit und Wahrscheinlichkeit zu verleihen. Es ist der Prozeß der Literarisierung, der damit seinen Anfang nimmt. Die Bücher, zum Gebrauch der Gemeinden bestimmt, legen den Stoff in höherem Grade fest, als dies bei der Fixierung der Tradition geschah. Literarisierung bedeutet Erstarrung. Aber damit ist nicht alles der Tradition innewohnende Leben überhaupt erloschen; es wäre absurd, sie im Zeitalter der Synoptiker einzusargen, um sie zur Zeit Justins wieder lebendig werden zu lassen. Freilich wird die Tradition durch die Bücher entlastet; sie ist nicht mehr das einzige Mittel, durch das den Gemeinden der Stoff dargeboten wird. Aber auch weiterhin gewinnt die erbauliche Betrachtung neue Tatsachen und gibt altbekannte weiter. Der geschichtlichen Wahrheit hat jene literarische Erstarrung natürlich mehr gedient als dieses wilde Wachstum; aber gerade die alttestamentlichen Motive konnten gewiß in der Tradition besser und reiner erhalten werden als in der Literatur, denn die predigtmäßige Betrachtung, nicht die zusammenhängende Erzählung war ihre eigentliche Heimat. So haben sich gerade diese Motive in der wilden Tradition reiner erhalten als in der erstarrten, und es ist kein Wunder, daß wir Belege dafür bei Justin finden. Freilich wer sie in Geschichte umsetzte, wurde immer mehr oder weniger zu historisierender oder novellisierender Umformung gedrängt; ein Beispiel dafür bietet der von Johannes benutzte Erzähler der Leidensgeschichte. Wenn Ps.-Petrus aber jene Motive verhältnismäßig reiner bietet,[1] obwohl er doch als Evangelist allen Grund hatte zu historisieren, so danken wir das vielleicht weniger seiner Pietät als seiner ausgeprägten Gleichgültigkeit in Sachen historischer Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit. Ihn kümmern keine Bedenken um die Zuständigkeit der beiden Machthaber Pilatus und Herodes oder um den Widerspruch zwischen der Absicht der Frauen und der Bewachung des Grabes; und so erklärt er auch nicht, wohin das Volk den Herrn schleifte und ob eine Verhöhnung auf dem Tribunal möglich war. Ihm bedeutet die Übereinstimmung mit dem heiligen Text mehr

1) Auch die Beobachtung v. Schuberts (Komposition usw. 17), daß das Petrusevangelium oft das Simplex bietet, wo die kanonischen Evangelien das Kompositum haben, bezeugt, daß der Text des Petrusevangeliums nicht rezensiert, also relativ unliterarisch ist.

als geschichtliche Wahrscheinlichkeit, denn an dieser hat er, wie das ganze Fragment bezeugt, sehr wenig Interesse.

In welcher Form die Überlieferung an den „Petrus"-Evangelisten gekommen ist, können wir mit Sicherheit kaum sagen. Ob diese Tradition in Schulen fortgepflanzt wurde, ob neben planmäßiger Arbeit solcher Schulen nicht auch predigtartige Überlieferung und ihre mit der Expansion des Christuskults gegebene Verbreitung in Betracht kommt[1], bleibe vorläufig dahingestellt; am allerwenigsten wird an ein Werk der Literatur zu denken sein. Freilich hat man der Pilatusliteratur einen wesentlichen Anteil an der Entstehung der pseudopetrinischen Überlieferung zugeschrieben[2], doch müssen die drei Argumente, mit welchen diese Hypothese arbeitet, gerade auf Grund der hier vorgetragenen Beobachtungsreihe gesondert untersucht werden. Es handelt sich um die Ausspinnung gewisser Pilatuslegenden, um die Betonung der jüdischen Verantwortung und um die Hinweise Justins.

1. Die Berührungen zwischen der uns erhaltenen Pilatusliteratur und dem Petrusevangelium finden sich, soweit es wirkliche Berührungen sind[3], in der Legende von der Bestechung der Soldaten, in der Schilderung der Auferstehung und in anderen apologetischen Zutaten; hier liegen zweifellos apologetische Tendenzen und theologische Reflexionen vor, wie sie schon in den kanonischen Evangelien, zumal bei Matthäus, wirksam sind; sie gehören der Literatur an und haben zum Weissagungsbeweis der Predigt keine direkte Beziehung.

2. Eine Konsequenz der Verwendung von Schriftworten in der Predigt aber ist es, wenn bereits in den ältesten Zeiten — schon 1 Th 2 15 — den Juden nicht nur die Anstiftung, sondern auch die Vollstreckung der Mißhandlung und Kreuzigung Jesu zugeschrieben wird.

---

1) Das Problem wird berührt bei v. Ungern-Sternberg, Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis „de Christo" und „de evangelio" in der Alten Kirche, Halle 1913, und untersucht bei Bousset, Der jüdisch-christliche Schulbetrieb 282 ff.

2) Vgl. v. Schubert, Komposition usw. 177 ff. und Stülcken in Henneckes „Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen" 72 ff. 143 ff.

3) Vgl. die Liste der Berührungen bei v. Schubert a. a. O. 181 ff. Auszunehmen sind angebliche Parallelen wie diese: Ps.-Petr. 23 *ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν* und epistula Pilati *πολλὰ ἕτερα ποιοῦντα θαυμάσια*. Wenn in der *ἀναφορὰ Πιλάτου*, B 7 in der ganzen Welt wegen der Finsternis Lichter angezündet werden, so ist damit, was bei Ps.-Petrus 18 als erfüllte Weissagung von den Juden erzählt wird, zu einer historischen Weltbegebenheit umgestaltet, vgl. Tertullian Apologet. 21.

Es lag nahe, die alttestamentlichen Worte auf die Juden zu beziehen; erst wer im Zusammenhang, also historisierend erzählte, mußte die römischen Soldaten in den Vordergrund treten lassen. Beim Petrusevangelium fallen solche historisierenden Bemühungen, wie gezeigt, zum guten Teil weg; und die apologetische Tendenz, die dem Herodes und nicht dem Pilatus die Schuld zuschiebt, trug vollends dazu bei, daß der Verfasser die Juden belastete.

3. So mögen nur gewisse Züge, aber nicht die alttestamentlichen Motive, bei Ps.-Petrus von einer freilich nur zu postulierenden apologetischen Literatur abhängig sein. Nun weist aber Justin gerade bei der Anführung alttestamentlicher Belege für die Leidensgeschichte (Apol. I 35) und für die Wunder Jesu (Apol. I 48) auf „die unter Pontius Pilatus aufgenommenen Akten" hin, auch die Passionsmotive Apol. I 38 sollen wohl aus denselben Akten bestätigt werden — Justin sagt nur *μαθεῖν δύνασθε* —: Gründe genug, in solchen Akten die Quelle Justins für die alttestamentlichen Motive, dann aber auch eine Quelle des Petrusevangeliums zu vermuten. Aber ein Vergleich der genannten Stellen mit anderen zeigt, in welchem Sinne Justin Redewendungen wie *μαθεῖν δύνασθε, μαθεῖν ὑμῖν πάρεστι* braucht. Einmal empfiehlt er damit seine heilige Literatur; die Wunder des Moses und die Fortsetzung der Geschichte vom Dornbusch „könnt ihr, wenn ihr wollt, aus seinen Schriften erfahren" (Apol. I 62 4 63 9), und aus Davids Worten könnt ihr das prophetische Zeugnis für den Bund zwischen Herodes und Pilatus entnehmen (I 40 5), in „unseren Schriften" findet ihr die Namen des *ἀρχηγέτης τῶν κακῶν* aufgezeichnet (I 28 1). Eine wenn auch bloß rhetorische Aufforderung zum Lesen, Suchen und Deuten liegt in diesen Wendungen. An die Selbsttätigkeit der Leser appelliert Justin nun auch, wenn er auf ihre Kenntnisse und Erfahrungen anspielt: ihr wißt oder könnt erfahren, wie es in den Mithrasmysterien zugeht (I 66 4) und welche Erfolge christliche Exorzismen haben (II 6 5). Justin setzt dabei immer voraus, daß die Leser sich über mehr oder minder öffentliche Vorgänge Kunde verschaffen können. Das sieht man deutlich an den Stellen, wo er auf die allgemeine Publizität gewisser Ereignisse anspielt, die den Christen aus ihren Schriften vertraut sind; die Heiden müssen sie doch, so meint er, aus ihren Nachrichten feststellen können! *ὑμέτερον οὖν ἐστιν ἀκριβῶς ἐξετάσαι καὶ μαθεῖν, μέχρι τίνος ἦν ἄρχων καὶ βασιλεὺς ἐν Ἰουδαίοις ἴδιος αὐτῶν* (I 32 2). Und über Bethlehem müssen sie gleichfalls Bescheid wissen: *ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου* (I 34 2). Ob es diese Zensuslisten gab

und wem sie zugänglich waren, kümmert Justin nicht. Und in ähnlicher Weise redet er nun auch von den Leiden Jesu. Er kennt sie aus den göttlichen Urkunden des Alten Testaments; daß diese Dinge aber faktisch so geschehen sind, *μαθεῖν δύνασθε* (I 38 7), oder *δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων* (I 35 9). Und aus der gleichen Quelle müssen sie von Jesu Wundern wissen (I 48 3). Diese Hinweise zeigen also nicht Justins Quelle an, sondern sie wollen den Heiden zu verstehen geben, daß über die Mithrasmysterien, den Zensus und über Leben und Leiden Jesu auch auf ihrer Seite Nachrichten existieren — müssen, denn Näheres weiß Justin von den „Akten" so wenig wie von den Zensuslisten. Diese Hinweise sind also rhetorische Floskeln der Apologetik, genau so rhetorisch, wie wenn Tertullian wegen der Neronischen Christenverfolgung an römische commentarii und wegen der Finsternis bei Jesu Tod an heidnische Archive appelliert (Apol. 5. 21).

Es kann also wohl keine Rede davon sein, daß die alttestamentlichen Motive bei Justin und im Petrusevangelium irgendwelchen Pilatusakten entnommen sind. Es bleibt bei der Auskunft, die uns allgemeine Erwägungen wie Einzelbeobachtungen nahelegten: die Predigt, die diese Motive geschaffen, hat sie auch bewahrt; aus ihr haben sie auch späte Zeugen wie Justin und Ps.-Petrus geschöpft. So tritt die konservierende Kraft der Predigttradition bedeutsam hervor. Es ist dieselbe Kraft, die in der frühesten Zeit des Urchristentums, als es noch kein Schrifttum gab, die Überlieferungen der persönlichen Schüler Jesu geschützt und erhalten hat. Denn vor allem Schrifttum war die Predigt; geschichtliche Überlieferung und erbauliche Betrachtung haben dort ihren Ausgangspunkt, und ihr Werden und Wachsen kann nur von dort aus verstanden werden.

Prophetenbilder und Prophetensprüche.

Von

Ernst von Dobschütz.

Wohl kannte auch die alte Kirche die Frage nach dem Vetus Testamentum in novo: die *μαρτυρίαι* wurden am Rande der Handschriften angemerkt, die Quelle angegeben; vorn in der Einleitung wurden sie zusammengestellt und gezählt; so von dem etwas rätselhaften neutestamentlichen Masoreten, oder der Masoretenschule, die der Name „Euthalius" für uns zusammenfaßt. Aber weit mehr beschäftigte die Theologen und die frommen Bibelleser die andere Frage nach dem Novum Testamentum in vetere. Alles was der bibelforschende Spürsinn moderner Gelehrter an alttestamentlichen Parallelen zur biblischen Geschichte des Neuen Testamentes zusammengebracht hat, verschwindet hinter dieser bibelkundigen Sammelarbeit der Väter. Es ist erstaunlich zu sehen, in welchem Maße es ihnen gelang, das Leben Jesu im Alten Testament bis in seine feinsten Einzelheiten nachzuweisen.

Der sog. Weissagungsbeweis, von den ersten Tagen des Christentums an geübt (Lk 24 27), ist den Heidenchristen so bedeutsam erschienen wie den Judenchristen; er hat in der Apologetik gegenüber den Griechen die gleiche Rolle gespielt wie in der polemischen Auseinandersetzung mit den Juden über Jesu Messianität: diente er doch als Alters- und Unschuldsbeweis für die als *superstitio nova et malefica* verschrieene Religion des Christentums. Er nimmt in Justins Apologie kaum geringeren Raum ein als in seinem Dialog mit dem Juden Trypho — ich zähle dort 40 gegenüber etwas über 100 alttestamentlichen Beweisstellen hier; davon stammen allein aus Jesaias 21 + 32, aus den Psalmen 8 + 18. Den Lateinern liefert Cyprian in den zwei Büchern seiner *Testimonia* ein reiches Material von 183 alttestamentlichen + 79 neutestamentlichen Beweisstellen, nach den Gesichtspunkten

Erwählung und Verwerfung Israels, Christus der Heiland, geordnet, das dann im dritten Buch von anderer Hand nach Seiten der Pflichtenlehre um 230 alt- und 255 neutestamentliche Stellen ergänzt ist. Aber auch im christlichen Reich, zur Selbsterbauung der Christen ist der Weissagungsbeweis mit Eifer gepflegt worden. Ein bequemes Beispiel liefern außer dem Disput der Kaiserin Helena mit den Juden in der Kreuzauffindungs- und der Silvesterlegende die Fragen des Dux Antiochus unter Athanasius' Namen, quest. 137 (MSG 28, 684 ff.) mit 70 Belegstellen, davon 29 aus Psalter, 14 aus Jesaias. Das Material ist schier unerschöpflich: eine bislang übersehene Sammlung von 54 altlateinischen Prophetenzitaten über das Thema der Verwerfung Israels habe ich aus einem Anhang zu dem Nicodemusevangelium ans Licht gezogen und im Journal of theological studies, vol. XVI, Oktober 1914, 1—27 veröffentlicht.

Hier möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine bisher wenig beachtete Quelle lenken: die Bilderhandschriften mit ihrem häufigen Motiv der Propheten mit Spruchbändern.

Daß die christliche Kunst von sehr früher Zeit an unter dem Zeichen der Harmonie des Alten und Neuen Testaments stand, in der schon Clemens von Alexandrien den kirchlichen Kanon erblickte[1], ist bekannt. Man braucht nur auf das *Dittochaeum* des Prudentius hinzuweisen, das 25 Szenen des Neuen Testaments 24 des Alten gegenüberstellt.[2] Kraus glaubt, daß schon die Katakombenausmalung aus der Verfolgungszeit in ihrer Szenenauswahl von dem Gedanken der Typologie zwischen Altem und Neuem Testament geleitet war: „Der alttestamentliche Vorgang soll auf das neutestamentliche Wunder hinweisen, soll es vorbereiten."[3] Es ist für den Kenner der patristischen Exegese verführerisch, überall diese Gedanken der Typologie und der Harmonie, die dort so breitgetreten und bis ins einzelne ausgesponnen werden, wiederzufinden. Man muß sich aber doch eine gewisse Zurückhaltung auferlegen und nicht Gedankenverbindungen herstellen, an die der schlichte Sinn der Künstler und ihrer Gemeinden nicht gedacht hat. Echte Harmonie des Alten und Neuen Testaments in typologischer Szenengegenüberstellung, wie wir sie im Mittelalter so viel

1) Strom. VI xv 125: *κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.*

2) F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, I 387 f.

3) A. a. O. S. 134 f.

finden, haben wir in der altkirchlichen Kunst wenig: da wird eben der Typus gezeigt, um den Antitypus anzudeuten, das Symbol, um die Sache selbst nicht vor profanem Blick zu enthüllen. So wenn in der Apsis von San Vitale in Ravenna bei dem Altar Abel, Abraham und Melchisedek als drei Typen des in der Eucharistie gefeierten Opfers Christi uns entgegentreten.[1]

Etwas anderes ist es um die Bilderhandschriften. Hier wird zunächst die biblische Geschichte Alten und Neuen Testaments um ihrer selbst willen illustriert. Die Bilder der Wiener Genesis, der Cottonbibel, des Ashburnham-Pentateuch, die Josuarolle, die Quedlinburger Italafragmente verraten nichts von typologisierender Exegese. Nur die eine jüngere byzantinische Psaltergruppe zeigt den Parallelismus zwischen der Davidgeschichte und dem Leben Jesu.[2]

Dafür aber treten hier Prophetengestalten als Träger von Sprüchen in Erscheinung, die dem Gedanken Augustins (in Exod. c. 73) in vetere testamento novum latet, in novo vetus patet Ausdruck verleihen.[4] In der Evangelienhandschrift von Sinope (jetzt auf der Bibliothèque Nationale zu Paris)[3] ist jede der Miniaturen — leider sind ihrer nur vier gut erhalten — von zwei Prophetenköpfen mit Schrifttafel begleitet:

1. Hinrichtung des Täufers: Moses mit Gen 9$_{6}$ und David mit Ps 115$_{6}$.[1]
2. Speisung: David mit Ps 144$_{15}$ und Moses mit Dtn 27$_{7}$.
3. Blindenheilung: David mit Ps 138$_{5}$ und Jesaias mit Jes 35$_{5}$.
4. Verfluchung des Feigenbaums: Habakuk mit Hab 3$_{17}$ und Daniel mit Dan 4$_{11}$.

Man muß gestehen: die Auswahl ist glänzend; man kann die Blindenheilung gar nicht besser in wenig Worten beschreiben als mit Ps 138$_{5}$: „Du bildetest mich und legtest an mich deine Hand“ und Jes 35$_{5}$: „Dann werden geöffnet werden die Augen der Blinden“. Der Scharfsinn eines D. F. Strauss, der solche neutestamentliche Wunderberichte immer als Mythengebilde aus alttestamentlichen Stellen ableiten wollte,

1) Garrucci, Storia della arte cristiana IV 261. 262; J. Kurth, Mosaiken der christlichen Ära, 1901, 103. 108, Taf. XIX. XX.

2) S. z. B. die Randzeichnung zu Ps 55 in cod. Athous Pantokratoros 61 bei H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern, 1891, Taf. 18.

3) H. Omont, Journal des Savants, Mai 1900; Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale, XXXVI 1900; Monuments Piot, VII 1900, pl. 16; Miniatures des mss. grecs de la Bibl. nat., 1902, pl. A. B.

4) Alle Zitate sind nach LXX (Swete) gegeben.

wird hier beschämt. Textkritisch erlauben die kurzen Anführungen leider keine genauere Zuweisung.[1]

Nach dem gleichen Prinzip hat der Codex Rossanensis unter jedem seiner Evangelienbilder in einer Reihe vier Prophetengestalten mit Spruchtafeln. O. v. Gebhardt und A. Harnack in ihrer ersten, unter so schwierigen Umständen zustande gebrachten Ausgabe haben diese leider nicht kopiert. A. Haseloff (1898) gibt S. 5 f. ein Verzeichnis der Propheten, aber ohne Angabe der meist unleserlichen Stellen. Auf den Photographien sind diese erst recht nicht zu erkennen. So müssen wir uns hier mit einer summarischen Behandlung begnügen. Es sind 10mal 4 Prophetengestalten, also 40, darunter erscheint David 22mal. So stehen unter:

1. Auferweckung des Lazarus: David, Hosea, David, Jesaias.
2. Einzug in Jerusalem: David Ps 117_{26}, Zacharias Sach 9_9, David Ps 8_3, Malachias Sach 14_9.
3. Tempelreinigung: David, Hosea, David, Jesaias.
4. Gleichnis von den zehn Jungfrauen: David, David, David, Hosea.
5. Abendmahl und Fußwaschung: David, David, David, Sophonias.
6. Brotausteilung: David Ps 33_9, Moses, David, Jesaias.
7. Kelchausteilung: Moses, David, David, Salomo.
8. Gethsemane: David, David, Jonas, Micha.
9. Heilung des Blindgeborenen: David, Sirach, David, Jesaias.
10. Barmherziger Samariter: David, Micha, David, Sirach.

Man kann das fast ein Leben Jesu im Psalter (und Propheten) nennen. Dabei ist zuzugeben, daß Ps 8_3 117_{26} Sach 9_9 ihren Platz bei der Einzugsgeschichte schon in den kanonischen Evangelien haben.

Es ist schmerzlich, daß uns die Kunstgeschichte im Stich läßt, wenn wir genauer nach Heimat und Alter dieser Bilderhandschriften fragen. Die Datierung in das 6. Jahrhundert besagt noch nicht viel. Alexandria, Antiochia, Konstantinopel — warum nicht auch Ephesus? — streiten sich mit Rom und Unteritalien um die Ehre, diese Prachtbibeln hervorgebracht zu haben (Haseloff S. 131 f.). Von der Theologie aus wäre eine Entscheidung zu erwarten, wenn es gelänge, die spezielle Art des hier vorliegenden Weissagungsbeweises einer bestimmten Schule, einem einzelnen Exegeten zuzuweisen. Aber wie weit sind wir von diesem Ziele noch entfernt!

---

1) Gen 9_6 hat das vorgesetzte *πᾶς* nur noch Cyrill. Ps 144_{15} liest *διδους* (st. *διδως* BℵAT) noch R, *εὐκαιρίαις* (st. *εὐκαιρίᾳ*) min. 269 = Vat. pal. 44 v. J. 897.

Günstiger stehen wir da mit den Prophetenzyklen zweier altchristlichen Bildwerke, die man bisher noch sehr wenig beachtet hat. Es ist die von A. Bauer und J. Strzygowski in den Denkschriften der Wiener Akademie (phil.-hist. Klasse LI) 1906 veröffentlichte Papyrushandschrift einer alexandrinischen Weltchronik, wohl des Annianos, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, und die christliche Topographie des Indienfahrers Kosmas, deren prächtigste Handschrift, Codex Vaticanus gr. 699, in den Codices e Vaticanis selecti X 1908 allgemein zugänglich gemacht worden ist.[1]

Jene Weltchronik, im Stil der Volkskalender illustriert, enthält auf einem Blatte die Bilder der alttestamentlichen Propheten in zwei bzw. drei Reihen geordnet, zwischen denen Sprüche eingetragen sind. Erhalten sind nur wenige Reste, aus denen sich ergibt, daß bei Abdias (Obadja) v. 15, bei Nahum 2 [2] eingetragen war, und während alle anderen nur in Brustbildform dargestellt waren, Jonas in der typischen Situation erscheint, wie ihn das Seeungetüm verschlingt und wieder ausspeit. Warum diese eine Ausnahme? Ist es nur die Freude an der dem antiken Geschmack offenbar besonders zusagenden Genreszene? Das mag ein Anlaß sein, aus dem die Jonasgeschichte unter den Malereien der Katakomben und auf den Sarkophagen so häufig vorkommt.[3] Aber wie hierbei ohne Zweifel als Glaubensmotiv der Gedanke an die Errettung aus Todesnot mitwirkte, wie sie nicht nur für Christus selbst, sondern auch ebenso für die Christen in Jonas' Erlebnis dargestellt und gleichsam gesichert ist, so ist es der typologische Gedanke, wie ihn schon Mt 12,40 mit der Jonasgeschichte verbindet, der diese Abweichung von der Darstellung der anderen Propheten in unserer Handschrift erklärt. Statt der sonst üblichen Beischrift *Ὡσηὲ λέγει* . . . heißt es hier: *Ἰωνᾶς ἐγένετο ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους γ' ἡμέρας καὶ γ' νύκτας.* Wir sehen hier deutlich die Einwirkung der Schrift über die Propheten, die unter dem Namen des „Dorotheus" überliefert ist.[4] Hier heißt es bei Jonas, daß er „nicht durch Worte,

1) Über andere illustrierte Handschriften s. O. M. Dalton, Byzantine Art and Archeology, 1911, 461 ff.

2) Ob 15 liest der Papyrus *ἡ ἡμέρα* mit ℵA gegen B.

3) E. Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur, 1896, 57 ff. zählt 45 Jonasdarstellungen in den Katakomben.

4) Zuletzt kritisch abgedruckt von Th. Schermann, Prophetarum vitae fabulosae, 1907, 25—55; vgl. dazu Propheten- und Apostellegenden in T. u. U. 31, 3, 1907 und Theol. Lit.-Ztg. 1911, 510 ff.

sondern durch Tat und Typus Christi Auferstehung voraussagte". Demgemäß werden bei ihm nicht wie bei allen anderen Propheten sonst einzelne Weissagungssprüche mitgeteilt, sondern er wird eben als Weissagung *ἔργῳ καὶ τύπῳ* dargestellt.

Auf „Dorotheus" ganz unmittelbar geht das andere Bilderwerk zurück. Kosmas der Indienfahrer hat in seine 547—549 zusammengestellte christliche Topographie[1], über die Photios in cod. 36 seiner Bibliothek berichtet, den ganzen Dorotheustext der Prophetenviten aufgenommen und so zu einer Darstellung der Propheten in den illustrierten Prachthandschriften seines Werkes Anlaß gegeben. Hier treffen wir auf dieselbe Erscheinung wie in der alexandrinischen Weltchronik: die übrigen kleinen Propheten sind auf Blatt 67—71 je als ganze Figur ohne weitere Zutaten dargestellt; bei Jonas erscheinen Bl. 69^v rechte Spalte die drei üblichen Szenen: Jonas aus dem Schiff gestürzt und von dem Ungeheuer verschlungen, Jonas wieder an das Land ausgespien, Jonas unter der Kürbisstaude. Den vier großen Propheten ist — abgesehen von Jeremias — ihrer Bedeutung entsprechend je ein Ganzbild gewidmet: Jesaias' Berufungsvision, Ezechiels Thronwagenschauung, Daniels Gesicht von den vier Weltreichen, wozu Daniel zwischen den Löwen als unerläßlich hinzukommt. Sprüche sind diesen Bildern nicht beigegeben; sie sind nicht nötig, denn sie erscheinen im Texte selbst, und zwar sind es bei „Dorotheus" folgende, die er als besonders beachtenswerte messianische Weissagungen heraushebt:

1. Hosea 6_{1-3}* 9_{12} 11_{12} 13_{14}* (1 Kor 15_{4} 15_{55}).
2. Amos 4_{13} $9_{11\,12}$* (Act 15_{16}).
3. Micha 5_{2}* $7_{19\,20}$ (Mt 2_{5}).
4. Joel 2_{28-32}* (Act 2_{17}).
5. Abdias $1_{15\,17}$.
6. Jonas.
7. Naum 1_{15}—2_{1}.
8. Abbacuc 1_{5}* (Act 13_{41}).
9. Sophonias 2_{11} $3_{9\,10}$ $3_{14\,15}$.
10. Aggeus 2_{23}* (Joh 6_{27}).
11. Zacharias 9_{9} 13_{6} 13_{7}* (Mk 14_{27}).
12. Malachias 1_{11} 3_{1}* 4_{2-4}* (Mt 11_{10} 11_{14}).
13. Jesaias 53_{7}* 53_{3} 53_{9-11} 28_{16} 11_{10} 61_{1}* (Act 8_{32} Lk 4_{18}).
14. Jeremias Sach 11_{12}* Jer 38 $(31)_{31-34}$* (Mt 27_{9} Hbr 8_{8}).

1) Vgl. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, [2] 442 ff.

15. Ezechiel $37_{23\ 24}$ $47_{8\ 9}$.
16. Daniel 9_{25} $2_{34\ 35}$ $7_{13\ 14}$* (Mk 14_{62}).

Die mit * bezeichneten Stellen finden sich auch im Neuen Testament. Man sieht, dieser Weissagungsbeweis wird zum größten Teil durch die neutestamentlichen Zitate selbst gedeckt. Immerhin bleibt die Zusammenstellung bemerkenswert, ein kennzeichnendes Gegenstück zu der Aufzählung der alttestamentlichen Anführungen im Neuen Testament bei „Euthalius". Ist diese ein Erzeugnis der Schule des Origenes bzw. des Pamphilus, in mehr oder weniger naher Berührung mit Caesarea, so dürfte „Dorotheus'" Arbeit auf die antiochenische Schule zurückgehen. Hat man doch in „Dorotheus" nicht ohne Wahrscheinlichkeit einen Decknamen für den verketzerten Theodorus, den großen Exegeten von Mopsuestia, gesehen.[1]

Mit diesen Prophetengestalten der Bilderhandschriften mag man den Kreis von 8 plastischen Prophetenfiguren vergleichen, welcher den untersten Gürtel im herrlichen Schmuck des Baptisteriums von San Giovanni in Fonte zu Ravenna — aus den Tagen des Bischofs Neon (449—452) — ziert.[2] 8 Propheten, mit 8 Aposteln paarweise verbunden, zeigt auch die Kuppel von S. Prisco in Capua[3]: hier sind sie durch Beischriften benannt: Osee — Petrus, Ezechiel — Lucas, Esaias — Matthaeus, Zacharias — Judas Jacobi, Sophonias — Jacobus, Naum — Thomas, Abdias — Philippus, Micheas — Jacobus. In der von Justinian erbauten und ausgeschmückten Gottesmutterkirche auf dem Sinai befanden sich unter dem die Verklärung darstellenden Apsisbilde der Katharinenkapelle 16 Medaillons mit Prophetenköpfen, durch Namensbeischrift gekennzeichnet, während 14 Medaillons am Gurtbogen die Apostel und Evangelisten zeigten.[4] In San Apollinare Nuovo zu Ravenna stehen in dem mittleren Streifen zwischen den Szenen aus dem Leben Jesu und der großen Heiligenprozession, da wo die Wand durch Fenster durchbrochen ist, je 10 Propheten auf beiden Seiten, leider ohne jede Beischrift. Die Schrift auf den Buchrollen, die einige von ihnen halb geöffnet zeigen, während andere sie geschlossen in der

1) Giov. Mercati, im Journal of theological studies, 1906, 404.

2) Gesamtansicht u. a. in Springer-Neuwirth, Handbuch der Kunstgeschichte II, Taf. II; die einzelnen Figuren bei Garrucci a. a. O. IV 228.

3) Garrucci IV 255; de Rossi, Bulletino di arch. crist., 1883, tav. IV. V.

4) Garrucci IV 268 nach de Laborde.

Hand halten und wieder andere Bücher in prächtigem Einband tragen, ist nur angedeutet und ergibt keine Sprüche.[1]

Ähnlich erscheint die Prophetenreihe auf den Bogenzwickeln unter der fortlaufenden Erzählung aus dem Leben Jesu in den von F. X. Kraus 1893 veröffentlichten Wandgemälden von S. Angelo in Formis, einer Schöpfung des 11. Jahrhunderts, in der byzantinischer und lateinischer Geist sich mischen.[2] Hier stehen neben der persischen Sibylle *(Judicii signum tellus sudore madescet)* David (Ps 40 10), Salomo (Sap 2 20), Osea (13 14), Sophonias (3 8), Daniel (9 26), Amos (?), ... (?)[3], Esaias (?), Ezechiel (?), Jeremias (?), Micheas (5 ?), Balaam (Num 24 17), Malachias (3 1), Zacharias (9 9), Moses (Dtn 18 15), ... (?)[3].

In der griechischen Kirchentradition hat sich ein ganz bestimmtes Schema eingebürgert, das am besten in dem sog. Malerbuch vom Berge Athos erscheint. Danach kommen die Propheten einmal in ganzer Gestalt am Kuppeltambur zu stehen, zum andern sollen sie als Medaillons die vier anschließenden Wölbungen zieren. Außerdem erscheinen die Gestalten von David und Jesaias rechts und links von der Darstellung der Verkündigung. Endlich finden eine Anzahl von Szenen aus dem Leben der Propheten, die Geschichte der Propheten Elias und Elisa, Jonas und Daniel, die Berufungsvision des Jesaias und sein Martyrium, Jeremias' Versenkung in die Schlammgrube und seine Klage über Jerusalem an den Wänden der Vorhalle Platz.[4] Alle diese Prophetenbilder sind von Schriftsprüchen begleitet. So kommen mehrere Reihen von solchen heraus, eine, die den Propheten als Gottesstimme kennzeichnet, eine andere, die den Weissagungen auf die Jesusfeste gilt, endlich eine ausschließlich auf die Gottesgebärerin bezügliche, letztere nicht direkt aus der H. Schrift, sondern aus dem Hymnus „Von Alters her" (*Ἄνωθεν οἱ προφῆται*) genommen.[5]

1. Moses Dtn 32 1 Gen 17 12 Ex 13 2 12 (= Lk 2 23) Dtn 28 66 Gen 49 9.
2. David Ps 103 4 Ps 71 6 70 1, 77 ? 88 1, 8 ? 40 10 34 11 2 1 30 12 21 17 43 ? 67 ? 46 6 44 13 11 131 8.
3. Salomo Spr 9 1 Cant 5 2 Spr 29 47.

---

1) Gesamtansicht u. a. bei C. Ricci, Ravenna; die Einzelfiguren bei Garrucci IV 246. 247.

2) F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst II 1, 64 ff.

3) Zerstört.

4) Vgl. H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern, 1891, 70. 80 f. u. ö., dazu Tafel 11–16.

5) *Ἑρμηνεία τῶν Ζωγράφων*, Athen 1885, 94 f., 97 ff., 179.

4. Elias	3 Reg 17$_{1}$.	
5. Elisa	4 Reg 2$_{1}$.	
6. Jesaias	Jes 1$_{1}$	Jes 9$_{6}$ 19$_{1}$ 1$_{10}$ 53$_{4}$ (= Mt 8$_{17}$) 50$_{6}$ 50$_{6}$ 53$_{7}$ 53$_{12}$ 57$_{1}$ 14$_{9}$ 27$_{1}$ 7$_{14}$.
7. Jeremias	Jer 1$_{5}$	Jer 38 (31)$_{15}$ 1$_{11}$ 38 (31)$_{31}$ Sach 11$_{12}$ f. (= Mt 27$_{9}$) 11$_{19}$.
8. Baruch	Bar 2$_{10}$	Bar 3$_{36}$ $_{38}$.
9. Ezechiel	Hes 34$_{11}$	Hes 44$_{2}$.
10. Daniel	Dan 2$_{44}$.	
11. Hosea	Hos 6$_{6}$	Hos 11$_{1}$ 13$_{14}$ 6$_{2}$.
12. Joel	Jo 3$_{16}$	Jo 2$_{28}$.
13. Amos	Am 5$_{18}$.	
14. Abdias	Ob$_{8}$.	
15. Jonas	Jon 2$_{1}$.	
16. Micheas	Mch 4$_{6}$	Mch 5$_{2}$.
17. Naum	Na 1$_{6}$	Na 1$_{15}$.
18. Abbacuc	Hab 3$_{2}$	Hab 3$_{3}$.
19. Sophonias	Zph 1$_{14}$	Zph 3$_{8}$.
20. Aggeus	Hag 1$_{1}$.	
21. Zacharias	Sach 8$_{7}$	Sach 14$_{8}$ 9$_{9}$ 11$_{12}$ 14$_{4}$ 12$_{10}$.
22. Malachias	Mal 1$_{11}$	Mal 4$_{2}$ 3$_{1}$.

Einzelne Prophetengestalten mit Sprüchen finden sich auf vielen der späteren Mosaiken. Wie schon in San Vitale zu Ravenna an den Seitenwänden des Altarraumes unter den Bildern der vier Evangelisten neben den oben erwähnten typologischen Bogenbildern die Gestalten des Jesaias und Jeremias erscheinen[1] — Garrucci verweist für die Zusammenstellung gut auf IV Esr 2$_{18}$ —, leider ohne Sprüche, so stehen dieselben beiden Propheten in San Clemente zu Rom rechts und links von der Apsis mit ihrem wundervollen Rankenwerk um das Crucifix, Jesaias mit 6$_{1}$, Jeremias mit Bar 3$_{36}$; in S. Maria in Trastevere an gleicher Stelle rechts und links von der Krönung Mariä mit Jes 7$_{14}$ und Thr 4$_{20}$. Dieselben beiden Hauptpropheten wird man so auch in den Gestalten zu erblicken haben, welche in S. Maria in Domnica (unter Paschalis 817—824) und in S. Marco zu Rom (ausgeschmückt durch Gregor IV. 827—844) neben der Apsis erscheinen.[2] Der Anordnung der illustrierten Bibelhandschriften entspricht es, wenn in San Marco

1) Garrucci IV 262. 263; W. Goetz, Ravenna Abb. 34.
2) Garrucci IV 293. 294.

in Venedig über mehreren Szenen aus dem Leben Jesu je zwei Propheten — in ganzer Gestalt — auftreten, z. B. über der Taufe Abdias mit v. 2, Jonas mit 2 3 auf der Schriftrolle.

Das abendländische Mittelalter hat in Anlehnung an einen Pseudo-Augustinischen Sermon (Migne, P. L. 42, 1117—1130) eine Anzahl von Prophetenspielen, teilweise in Verbindung mit Weihnachtsspielen, hervorgebracht, bei denen die Propheten der Reihe nach auftreten und ihre Sprüche hersagen.[1] Es sind bald mehr, bald weniger, meist mit denselben Sprüchen, Jesaias mit 7 14, Jeremias mit Bar 3 36.38, Daniel mit 9 24, auch 2 34 f., Moses mit Dtn 18 15 19, David mit Ps 71 11 109 1 2 1 usf. Im Anchluß an J. Durand bringt É. Mâle[2] die Portalskulpturen vieler französischer Kathedralen, wie z. B. Amiens, Poitiers, Reims, auch die von Ferrara und Cremona hiermit in Zusammenhang, und Kuno Franke wird recht haben, wenn er auch die Auswahl von Propheten und Sibyllen an der goldenen Pforte zu Freiberg in Sachsen von hier aus erklärt.[3]

Ganz im Sinne der typologischen Harmonie sind die Deckenmalereien in S. Maria Lyskirchen zu Köln, aus dem XIII. Jahrhundert, gehalten, welche in drei Kreuzgewölben je viermal zwei biblische Bilder mit viermal zwei Prophetengestalten zeigen.[4] Am Ausgang des Mittelalters greift die „Armenbibel“ wieder ganz auf das Schema der ältesten Bilderhandschriften zurück. Je vier Propheten mit Spruchbändern umgeben oder tragen die (hier von je zwei alttestamentlichen Typen begleitete) neutestamentliche Szene. Die Zahl der Szenen schwankt in den Handschriften und Ausgaben zwischen 24 bis 50. Auch die räumliche Anordnung der drei Bestandteile: Szenen aus dem Leben Jesu, zwei alttestamentliche Typen, vier Propheten, ist verschieden. Aber immer sind es diese Prophetengestalten mit ihren Sprüchen, die dem Ganzen die eigenartige Färbung geben. Es würde zu weit führen, die sämtlichen Sprüche hier tabellenartig vorzuführen; man findet sie in den Ausgaben bequem zusammengestellt.[5] Neben der lateinischen

---

1) Marius Sepet, Les prophètes du Christ, Étude sur les origines du théâtre au moyen âge. Bibliothèque de l'école des chartes 1867. 1868. 1877. Dazu P. Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst, 1894, 8. 41 ff.

2) L'art religieux du XIIIe siècle en France, 1898, 11 f., 211 ff. 215.

3) Anniversary papers by colleagues and pupils of G. L. Kittredge, 1913, 47 ff.

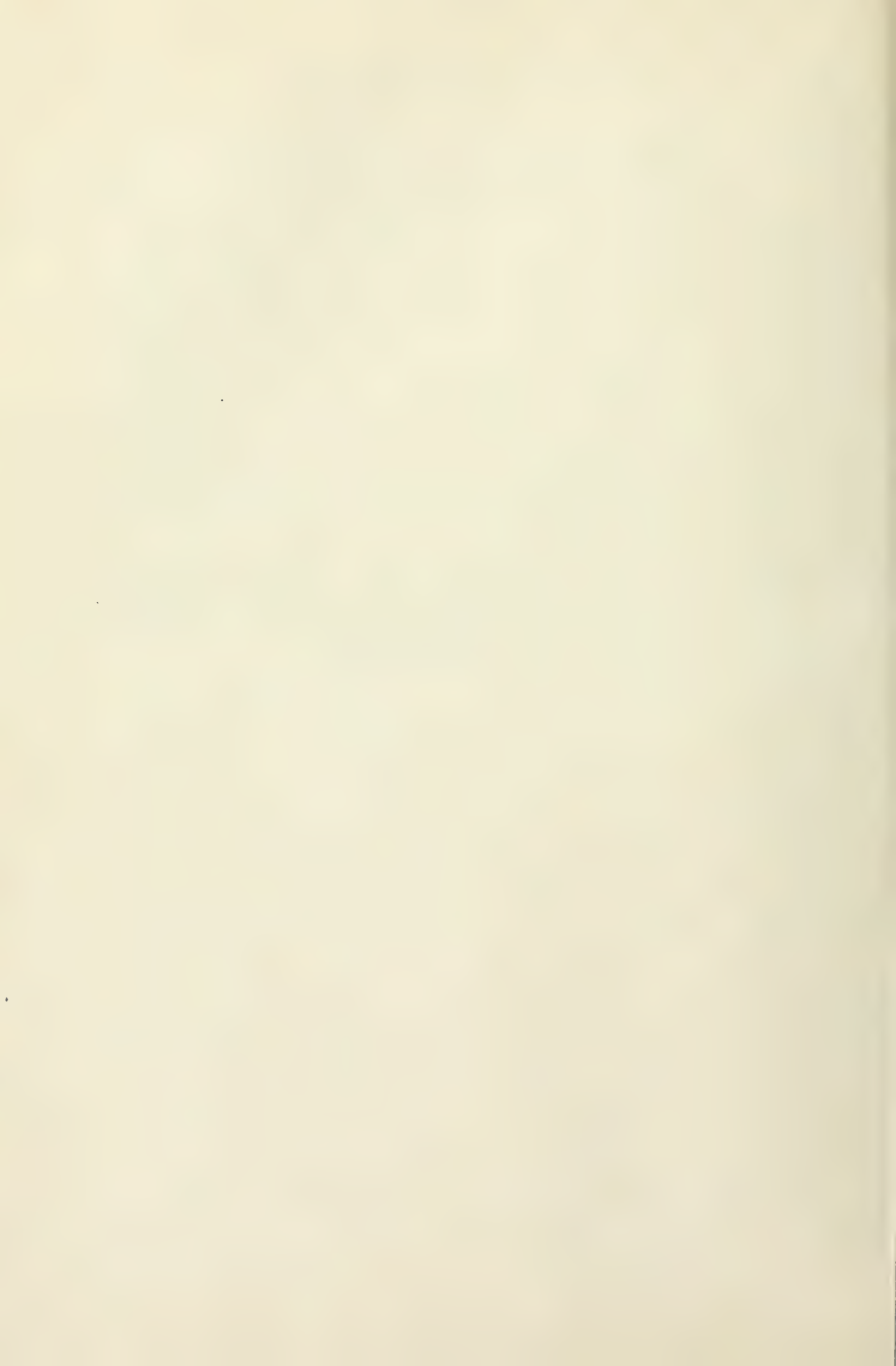
4) P. Clemen, Die romanischen Wandmalereien der Rheinlande, 1905. Taf. LIV—LVI.

5) Camesina-Heider, Die Darstellungen der Biblia pauperum in einer Handschrift des XIV. Jahrhunderts, aufbewahrt im Stift St. Florian, 1863.

Fassung der Vulgata kommt vereinzelt auch deutscher Text vor, so in der Handschrift von Konstanz.

Die Reihe ist unübersehbar. Wir schließen sie mit dem größten, was die Kunst auf diesem Gebiete hervorgebracht hat. Michelangelos gewaltige Propheten an der Decke der Sixtinischen Kapelle bedürfen der Sprüche nicht: sie sind Farbe gewordener Seelenausdruck. Nicht ein einzelner Spruch, nein der ganze Mensch redet da zu uns. Es gilt nicht mehr einzelne aus dem Zusammenhang gelöste Weissagungen auf den Messias, sondern eine große Geschichte menschlichen Hoffens und Bangens, die dann in Christus als dem göttlichen Weltenrichter ihr Ziel findet. Die neue Zeit ist hereingebrochen: die Propheten, einst herabgewürdigt zu schablonenhaften Trägern unverstandener Orakel, werden wieder, was sie ursprünglich waren: die Gottesmänner, die ihr Volk, ja die Menschheit in schwerem Seelenkampf emporziehen zu Gott, entgegenführen ihrem Heil.

Laib-Schwarz, Biblia pauperum nach dem Original in der Lyzeumsbibliothek zu Constanz, 1867. Einsle-Schönbrunner, Biblia pauperum . . nach dem . . Exemplar in der Albertina, o. J. Heitz-Schreiber, Biblia pauperum, nach dem einzigen Exemplar in 50 Darstellungen, 1903.



Zum Zehnten bei den Babyloniern.

Von

Otto Eißfeldt.

In seiner Geschichte des alttestamentlichen Priestertums hat Graf Baudissin bei der Besprechung der Priester- und Leviten-Einkünfte, wie sie der Priesterkodex anordnet, an das Vorkommen der Zehntabgabe auf phönizischem, griechischem und römischem Boden erinnert und die Abhängigkeit des auf griechischem und römischem Boden sich findenden Zehnten von der phönizischen Sitte als möglich hingestellt.[1] Er hat damit die umfassendere Frage nach den Zusammenhängen der mannigfachen Zehntabgaben in der Antike angeschnitten, eine Frage, die wohl einer eingehenden Untersuchung wert wäre, um so mehr als ja der Zusammenhang der islamischen Zehntsitte einerseits und des im Mittelalter üblichen und auch in der Gegenwart noch vorkommenden christlichen Zehnten andererseits mit dem antiken Brauche nicht bezweifelt werden kann. Bei der Abfassung meiner „Erstlinge und Zehnten im Alten Testament"[2] habe ich diese umfassende Frage nie ganz aus dem Auge verloren. Indes handelte es sich zunächst darum, die geschichtliche Entwicklung der alttestamentlichen Zehntabgabe klar zu stellen. So habe ich mich dort damit begnügt, dies zu versuchen, und auf jene größere Aufgabe nur gelegentlich in einer Anmerkung hingewiesen: „Hier sei bemerkt, daß meiner Meinung nach irgendwelche Zusammenhänge zwischen dem staatlichen und dem kultischen Zehnten in Israel allerdings bestehen, wie ich überhaupt der Ansicht bin, daß die vielen und mannigfachen Zehntabgaben, die uns im Altertum bezeugt sind, eine gemeinsame Wurzel haben. Denn während es leicht denkbar ist, daß die Abgabe von Erstlingen in vielen Kulten unabhängig voneinander entstanden ist, wird man bei dem Zehnten, einer

1) S. 53, Anm.
2) Leipzig, Hinrichs 1917.

— wenigstens theoretisch — ihrem Umfang nach genau bestimmten Abgabe, eher geneigt sein, ihr vielerorts bezeugtes Vorkommen durch die Annahme geschichtlicher Abhängigkeit zu erklären".[1]

Es liegt nahe, wenn man die mannigfachen Zehntabgaben des Altertums auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen zu müssen glaubt, dabei an Babylonien als das Ursprungsland zu denken. Die Analogie vieler, auf Zahl, Maß, Gewicht, Kalender u. dgl. sich beziehenden, Einrichtungen und Vorstellungen des Altertums und der Gegenwart, die sicher aus Babylonien herzuleiten sind, nötigt fast zu dieser Annahme. Es fragt sich, ob eine Prüfung der babylonisch-assyrischen Quellen dieser Annahme recht gibt.

In der Tat scheint sich bei der Befragung der in Betracht kommenden Quellen diese Vermutung zunächst zu bestätigen. Sowohl die staatliche Steuerordnung als auch das kultische Abgabenwesen sind schon im hohen babylonischen Altertum reich entwickelt. Zwei Jahrtausende vor dem Auftreten der Israeliten in der Geschichte finden wir in Sinear Staaten mit straffer Organisation, die die Leistungen ihrer Untertanen aufs höchste gesteigert hatten[2], und aus gleich alter Zeit haben wir eine Fülle von Zeugnissen, die von Weihgeschenken und Abgaben an die Tempel berichten.[3] Zur Zeit Hammurabis vollends ist beides, die staatliche Steuerordnung und das kultische Abgabenwesen, höchst ausgebildet, und die hier reichlich fließenden Quellen setzen uns in den Stand, uns von den Dingen ein anschauliches Bild zu machen.[4] Das Gesagte gilt auch von den Assyrern, die ja in ihrer Kultur und in ihrer Religion in hohem Maße von Sinear abhängig sind. Eine große Menge von Termini für staatliche und kultische Abgaben, die sich z. T. noch nicht scharf voneinander abgrenzen und in ihrer genauen Bedeutung bestimmen lassen, zeigt, wie mannigfacher Art diese Abgaben gewesen sein müssen. Ein paar mögen genannt werden. *biltu* und *madattu* „Tribut und Abgabe" werden in der Regel von den, den fremden unterworfenen Völkern auferlegten, Leistungen gebraucht. *miksu* und *makkasu* bezeichnen Abgaben von Staatsangehörigen. Zum gleichen Stamme gehört das Wort *amêl* *mâkisu*, das unserem „Steuer-

1) S. 155, Anm.

2) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. I. Bd., 2. Hälfte. 3. Aufl. 1913, S. 448. 495 u. ö.

3) Ebenda S. 448. 476. 480f. u. ö.

4) Vgl. etwa Kohler-Ungnad, Hammurabis Gesetz. Bd. III 1909, S. 259—261; Bd. IV 1910, S. 99; Bd. V 1911, S. 126f.

einnehmer" entspricht. *sabâtu* bedeutet: Steuer eintreiben. Häufig wird Städten und Bezirken die Befreiung von staatlichen Abgaben, meist zugunsten eines Tempels, zugesprochen. *zakû* II 1 „von Abgaben befreien" wird dann gebraucht; vom gleichen Stamme kommen das Substantiv *zakûtu* „Abgabenfreiheit" und das Adjektiv *zakû* „abgabenfrei" vor. — Für kultische Abgaben findet sich am häufigsten *SA-DUG* sumerisch und *sattukku* akkadisch, soviel wie feststehende Abgabe bedeutend.[1] Sehr häufig wird auch *ginû* für kultische Abgabe gebraucht, ohne daß sich dieser Terminus von *sattukku* immer scharf scheiden ließe.[2] *kišlu*, Plural *kišâte*, wird nicht so sehr von regelmäßigen als von außerordentlichen Leistungen an die Gottheit, von Geschenken, gebraucht, ebenso *igisê*. Ein allgemeines Wort für Gabe ist *nidintu*. *isketi* bedeutet „Einkommens-Rechte", „rechtlich jemandem zustehende Anteile an kultischen Abgaben". *irbu* ist Eingangs-Abgabe. *šarâku* „schenken" wird häufig von Schenkungen an die Tempel gebraucht, ebenso *dagâlu* III, 1 „zueignen" und *dahâdu* II 1 „mit Vorrat versehen".

Aber so mannigfach diese sich auf Abgaben beziehenden Termini sind und so ausgebildet das Abgaben-System, von dem sie Kunde geben, den Zehnten sucht man vergebens darunter. Erst seit etwa 600 v. Chr., auf Tafeln, nach Nebukadnezar II datiert, zuerst, ist er bezeugt, und von da ab reißen die Zeugnisse für sein Vorhandensein nicht ab; bis auf Alexanders Zeit sind sie reichlich vertreten.[3] Ich sehe dabei ab von der in Pseudo-Aristoteles' *Οἰκονομικῶν* liber II sich findenden Angabe — die weiter unten im Wortlaut mitgeteilt werden wird — daß es in Babylonien ein altes Gesetz gebe, nach dem die Einfuhr dem Zehnten unterliege, ein Gesetz, das, zur Zeit Alexanders in Vergessenheit geraten, von dem schlauen Rhodier Antimenes wieder hervorgeholt sei und ihm zur Aufbesserung der Finanzen die Hand-

1) Vgl. Joh. Jeremias, Die Kultustafel von Sippar in: Beiträge zur Assyriologie. I 1890, S. 268—300. S. 279.

2) Johns' (Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters. 1904, S. 208) Scheidung: *ginû* or fixed customary daily payment, *sattukku* or fixed monthly payment trifft zwar in vielen Fällen zu, wird aber nicht allen Stellen gerecht.

3) Die meisten hier in Betracht kommenden Tafeln finden sich in Strassmaiers Babylonischen Texten, Heft I—XII, 1889—1897 (vgl. dazu Tallquist, Die Sprache der Kontrakte Nabû-nâ'id's. Diss. Helsingfors 1890 — unter *ešru*) und in Babylonischen Texten, Heft VI B von Evetts 1892 (vgl. Index IV unter *ešru*).

habe geboten habe. Die Erzählung, die ganz anekdotenhaft klingt, macht nicht den Eindruck der Glaubwürdigkeit. Trotzdem kann die Nachricht von dem Vorhandensein eines die Einfuhr treffenden Zehntgesetzes historisch sein. Aber die Angabe von einem „alten Gesetz" (*νόμον παλαιοῦ*) ist zu ungenau und zu unbestimmt, als daß viel mit ihr anzufangen wäre. Ein seit 300 und weniger Jahren bestehendes Gesetz kann ebensogut als „alt" bezeichnet werden wie ein vor 1000 und mehr Jahren eingeführtes. Wenn Rob. Smith, auf diese Stelle gestützt, erklärt: „Diese Steuern (darunter der Zehnte) sind unter den Einkünften der orientalischen Herrscher, wie schon seit sehr alter Zeit, von besonderer Wichtigkeit. Die babylonischen Herrscher erhoben einen Zehnten von der Einfuhr"[1], — so muß gesagt werden, daß das Fundament zu schwach ist, um einen solch schweren Bau zu tragen.

Die Tatsache von dem verhältnismäßig späten Auftreten des Zehnten in den babylonischen Quellen ist ja allerdings erstaunlich. Kein Wunder, daß man häufig, ohne die Quellen erst eingehend zu prüfen, das höhere Alter des babylonischen Zehnten stillschweigend vorausgesetzt und auch ausdrücklich behauptet hat. Zu denen, die das hohe Alter des Zehnten in Babylonien ausdrücklich behaupten, gehört — außer dem schon genannten Rob. Smith — auch Winckler, der in dem, schon in sehr früher Zeit bezeugten, *sattukku* den Zehnten sieht. Zu Gen 14 20 bemerkt er[2]: „Malki-ṣedek erhält den Zehnten, das ist die *sedâka* = *satuku*, die Gerechtsame, d. h. die Tempelsteuer. Je nach den verschiedenen kosmischen Einteilungssystemen besteht ein verschiedener Prozentsatz, der diese Gerechtsame, d. h. was gerechterweise als den Göttern gebührend durch das anerkannte kosmische System, also durch die Religion nachgewiesen wird (sic!). So bestimmt die Religion die Grundlagen der Gesetzgebung, eine Erleichterung solcher Lasten, also eine *seisachtheia*, kann nur mit einer religiösen Umwälzung, einer neuen Gesetzgebung und der Durchführung eines anderen kosmischen Systems erfolgen. Denn alles hängt organisch zusammen. Hier wird also der verhältnismäßig geringe Satz des Zehnten verlangt". Aber die Beweiskraft dieser Sätze wird nur wenigen einleuchten. Zunächst ist es fraglich, ob *sattukku* ein von Haus aus semitisches Wort ist und dem hebräischen צְדָקָה entspricht. Näher liegt es doch wohl, an sumerische Herkunft (*SA-DUG*) zu denken. Aber

1) Die Religion der Semiten. Deutsche Übers. von Stübe. 1899, S. 190.
2) Altorientalische Forschungen. 3. Reihe, Bd. 3, Heft 1, 1906, S. 408.

selbst wenn *sattukku* mit dem Stamme צדק zusammenhinge und die Gerechtsame bedeutete, ist immer noch nicht ausgemacht, daß es soviel wie der Zehnte ist. Diese Behauptung fällt mit der Leugnung des „kosmischen Systems" WINCKLERS, ganz abgesehen davon, daß mir nicht klar ist, wie dies gerade auf den Zehnten führt.

Ernster zu nehmen ist die auf dem Vorkommen des Titels *râb ešrête* — falls die Zeichen so zu lesen sind — in einigen Tafeln der Kuyunjik-Sammlung des Britischen Museums beruhende Behauptung von dem Vorhandensein des Zehnten in assyrischer Zeit. In K 4395, Kol. III, Z. 22 findet sich, umgeben von anderen Titeln, der Titel *râb X-te*, was wohl als *râb ešrête* zu fassen ist. Aus dem Zusammenhang ist für die Bedeutung dieses Titels nichts zu ersehen. So wäre man an sich wohl berechtigt, für ihn die Bedeutung „Einsammler des Zehnten" oder „Eigentümer des Zehnten" anzunehmen.[1] Die erste Bedeutung „Einsammler des Zehnten", „Beamter, der den Zehnten einzutreiben und abzuführen hat" würde zu einigen Angaben aus den babylonischen Tafeln STRASSMAIERS gut passen; hier ist öfter von Beamten die Rede, die über den Zehnten gesetzt sind.[2] Indes läßt sich hier nichts Sicheres ausmachen; es bieten sich, wie gleich gezeigt werden soll, noch andere Möglichkeiten der Auffassung. Weiter führen die anderen hier in Betracht kommenden Texte der K-Sammlung, da sie nicht ganz unbegründete Schlüsse aus dem Zusammenhang zulassen. In K 88 meldet ein *râb X-te* von Niniveh dem König (*irrišu* „Bauer"[3]) eine Mondfinsternis. In K 78 meldet Ištar-nâdin-aplam, *râb X-te* von Arbela, dem König die Unsichtbarkeit des Mondes für einen bestimmten Tag. Derselbe Ištar-nâdin-aplam nennt sich in K 297 *râb X-te* der *A-BA* von Arbela. Nun ist es in der Tat, wie JOHNS a. a. O. mit Recht hervorhebt, sehr unwahrscheinlich, daß der Einsammler oder der Eigentümer des Zehnten mit astronomischen Beobachtungen etwas zu tun haben sollte. Man mag hier mit JOHNS eher an einen Beamten denken, der 10 Tage lang die astronomische Beobachtung zu halten hatte. Für K 297 freilich, wo der Genannte *râb X-te* der *A-BA*, d. h. (?) der *dupšarrê* „der Schreiber", heißt, würde diese Bedeu-

1) Vgl. JOHNS, Assyrian Deeds and Documents. 3 Bde, 1898—1901. Bd. 2, 1901, S. 179.

2) S. u. S. 169.

3) Vgl. zu dieser Benennung des Königs A. JEREMIAS, das A. T. im Lichte des Alten Orients. 3. Aufl. 1916, S. 117, Anm. 4.

tung nicht gut passen. Für K 4395, wo der Sinn von *râb X-te* offen gelassen worden ist, mag man an Ähnliches denken. Hier wäre auch die Bedeutung, die Delitzsch annimmt[1], *decurio* möglich.[2]

Daß die Formel *ana eśrâte*, die sich häufig in assyrischen Kontrakten des 7. Jahrhunderts findet (z. B. *kaspu ana eśrâte* [*X-meš*] *ana bêlêšu utar*), eine Formel, die sich irgendwie auf eine den Kontraktbrüchigen treffende Strafe bezieht, keinesfalls weder eine Abgabe an den Staat noch eine solche an den Tempel meint, und daher mit dem Zehnten in unserem Sinne nichts zu tun haben kann, betont Johns[3] mit Recht. Dabei kann es hier dahingestellt bleiben, wie das *ana eśrâte* zu verstehen sei; Johns teilt die verschiedenen Auffassungen mit.

Die in K 56, Kol. III, Z. 7 u. 8 sich findende Formel *miksi eśrêti* endlich setzt ebensowenig den Zehnten voraus wie die anderen genannten Stellen. Die voraufgehenden Zeilen *miksi mišlâni, miksi šalšâni, miksi rebâti* usw. zeigen, daß hier *eśrêti* nicht als Terminus für die Zehntabgabe gebraucht ist, sondern Zehntel, zehnte Teile bedeutet. Auch das alttestamentliche מַעֲשֵׂר, das in der Regel Terminus für die Zehntabgabe ist, kommt an zwei Stellen in der allgemeineren Bedeutung „der zehnte Teil" vor.[4]

So bleibt es dabei: die uns bisher zur Verfügung stehenden Quellen sagen von dem Vorhandensein des Zehnten in Babylonien vor etwa 600 nichts. Daß dieses Schweigen der Quellen kein Beweis gegen das Vorhandensein des Zehnten in älterer Zeit ist, versteht sich von selbst. Das testimonium e silentio, immer bedenklicher Art, ist auf dem Gebiet der Assyriologie, deren Ergebnisse bis zu einem hohen Grade von den Zufälligkeiten der Ausgrabungen und der Veröffentlichungen abhängig sind, ganz besonders unangebracht. Davon soll weiter unten noch die Rede sein. Zunächst aber handelt es sich einmal darum, den Quellenbefund darzulegen.

Die Zeugnisse über den babylonischen Zehnten, die wir haben, lassen über seine Art Folgendes erkennen. Als Empfänger des Zehnten kommen vor allem die Tempel in Betracht, in zweiter Linie anscheinend auch der König. Die weitaus meisten vom Zehnten handelnden Ur-

1) Assyrisches Handwörterbuch 1896, S. 149b.

2) In K 122, wo nach Johns a. a. O. der *bêl paḫâti* und der *râb karmâni* beide als *râb X-te* bezeichnet sein sollen, finde ich diese Bezeichnung bei Harper, Assyrian and Babylonian Letters. Bd. 1, 1892, S. 40f., nicht.

3) A. a. O. Bd. II, S. 179; Bd. III, S. 347—349.

4) Hes 45 $_{11\ 14}$; vgl. meine Erstlinge und Zehnten, S. 16.

kunden setzen seine Ablieferung an einen Tempel voraus, und zwar wird fast immer der Tempel des Sonnengottes in Sippar Ebarra genannt.[1] Da ist also Šamaš der Empfänger, der auch einige Male ausdrücklich als Eigentümer genannt wird.[2] Einmal wird die Bêlit von Sippar als Empfängerin genannt[3], ein ander Mal erscheinen Bêl, Nabû, Nergal und Bêlit von Uruk.[4] In Nbk 430, wo Bêl, Nabû, Marduk als die Empfänger genannt werden, ist vielleicht ein vierter Gottheitsname und die Ortsbezeichnung ausgefallen; die Tafel ist beschädigt. Daß Sippar, Ebarra und Šamaš so sehr überwiegen, ist gewiß Zufall; die meisten Tafeln stammen aus Sippar.

In einigen Tafeln scheint der König als Empfänger genannt zu werden. Nbd. 899, Z. 6—10 heißt es: *naphar LXV GUR ŠE-BAR* [7] *Mar-duk ša muh-hi* [8] *eš-ru-u* [9] *ina šu-tu-um-mu šarri* [10] *it-ta-din*, was zu übersetzen sein wird: „Insgesamt 65 Gur Getreide [7] hat Mar-duk, der über [8] den Zehnten gesetzt ist, [9] in das Vorratshaus des Königs gegeben". Auch Nbd. 521, wo vom *bît bušû nidinit šarri* die Rede ist, in das der Zehnte gegeben wird (vgl. Nbd. 318), scheint den König als Empfänger im Auge zu haben; denn *bît bušû nidinit šarri* bedeutet Abgabenhaus des Königs, wobei man doch zunächst daran denkt, daß der König die Abgaben erhält, nicht daß er sie leistet. Aber bedenklich macht mich, daß doch wohl sicher derselbe Marduk, der nach der eben vorgetragenen Auffassung von Nbd. 899 ein königlicher Zehntenbeamter sein müßte, nach dem Zeugnis anderer Tafeln an den Tempel Ebarra den Zehnten abliefert.[5] Konnte er zugleich in des Königs und in des Tempels Diensten stehen?[6] Eigentümlich ist auch, daß in

1) Nbk. 234. 278. 354. 372; Nbd. 1. 2; Ev.-M. 1; Ner. 18 und viele andere.

2) Nbk. 98; Ner. 54 u. ö. 3) Nbd. 97.

4) Nbd. 270. 5) Nbd. 382.

6) Daß das *Marduk ša muh-hi eš-ru-u* in Nbd. 899, Z. 7f. durch: „Marduk, der über den Zehnten gesetzt ist" richtig wiedergegeben sei, könnte vielleicht bestritten werden. *ina* und *ana muhhi* ebenso wie *ina eli* kommen in Strassmaiers Kontrakten sehr häufig im Sinne von: auf Konto der und der Person, oder der und der Sache vor. Vgl. Zehnpfund, Babylonische Weberrechnungen in: Beitr. zur Ass. I. 1890, S. 492—536. S. 518 und Tallquist a. a. O. unter *eli* und unter *muhhu*. Indes scheint mir in Nbd. 899 diese Fassung ausgeschlossen. Außer Nbd. 899 und 382 erscheint Marduk noch öfter als Abliefer er des Zehnten, vgl. 462. 506. 814. 1085. Sollte er immer hier als Schuldner gemeint sein? Schwerlich. Vgl. auch 521, wo von Nabû-nâdin-ahu, Sohn des Marduk, dieselbe Funktion wie vom Vater ausgesagt wird.

Nbd. 521, wo von der Ablieferung des Zehnten in das *bît bušû nidinit šarri* die Rede ist, gesagt wird, daß in diesem Zehnten das Maß der *sattukku* für den Monat Ululu enthalten sei. Das läßt doch wieder an den Tempel als den Empfänger des Zehnten denken. Aus der noch recht wenig umfangreichen Literatur über den babylonischen Zehnten läßt sich auch keine Klarheit gewinnen. 1901 sagt JOHNS[1]: „The *ešru* is continually mentioned howewer in the later Babylonian contracts, as ‚a tithe' payable to a king or temple". 1904 dagegen[2] sagt er von der Zahlung an den König nichts, sondern nennt nur den Tempel als Empfänger des Zehnten: „This is one of the most important dues from land. It was paid to the temple". Bedeutet dieser Satz eine Korrektur der Ansicht von 1901? Ich lasse die Frage, ob auch der König als Empfänger des babylonischen Zehnten in Betracht komme, offen und zweifle nicht, daß ein Assyriologe bei eingehender Prüfung der hierher gehörigen Urkunden hier sehr bald Klarheit schaffen würde. Einen staatlichen Zehnten scheint jedenfalls die schon erwähnte Stelle bei Pseudo-Aristoteles vorauszusetzen, den Zehnten von der Einfuhr, der uns sonst nicht bezeugt ist. Die Stelle lautet[3]: *Ἀντιμένης Ῥόδιος ἡμιόδιος γενόμενος Ἀλεξάνδρου περὶ Βαβυλῶνα ἐπόρισε χρήματα ὧδε· νόμου ὄντος ἐν Βαβυλωνίᾳ παλαιοῦ δεκάτην εἶναι τῶν εἰσαγομένων, χρωμένου δὲ αὐτῷ οὐθενὸς, τηρήσας τούς τε σατράπας ἅπαντας προσδοκίμους ὄντας καὶ στρατιώτας οὐκ ὀλίγους τε πρέσβεις καὶ τεχνίτας κλητοὺς τοὺς ἄλλους ἄγοντας καὶ ἰδίᾳ ἀποδημοῦντας, καὶ δῶρα πολλὰ ἀναγόμενα, τὴν δεκάτην ἔπρασσε κατὰ τὸν νόμον τὸν κείμενον.*

Als Geber des Zehnten werden häufig einzelne Personen genannt.[4] An anderen Stellen erscheinen bestimmte Kanäle, Bezirke und Städte.[5] Nbk. 220 zählt neben mehreren einzelnen Personen Genossenschaften von Hirten, Bauern und Gärtnern als zehntpflichtig auf. Ein Beauftragter, Nergal-uballiṭ, entrichtet für die Genannten den Zehnten. Ob dieser Nergal-uballiṭ einfach ein Beauftragter der Genannten ist, der von diesen die Einzelbeträge des Zehnten erhalten hat und nun den Gesamtbetrag an den Empfangsberechtigten abliefert, oder aber ein

1) Assyrian Deeds II, S. 179. 2) Bab. and Ass. Laws, S. 205.

3) Aristotelis opera, ed. Acad. Reg. Bor. Vol. II, 1831, S. 1352^b.

4) Nbd. 2. 97 u. ö.

5) Nbd. 483. 505. 506, Tafel 82- 7—14, 111 bei PINCHES, A Fragment of a Babylonian Tithe-List in: The Babylonian and Oriental Record. I. Vol. 1886/87, S. 76—78.

Bankier, der die fälligen Beträge zunächst auslegt, wird hier nicht klar. Zahlreiche analoge Fälle, vor allem aus dem Geschäftsbetrieb des Hauses Murašu[1], lassen aber an die letztere Möglichkeit denken. Die Zehntrechte waren übertragbar und konnten so Gegenstand des öffentlichen Verkehrs werden. Das zeigt besonders gut Nbd. 270: „[1] $^2/_3$ Minen, 5 Sekel Geld, Zehnten [2] des Bêl, Nabû, Nergal und der Bêlit von Uruk, [3] Guthaben des Nabû-ṣâbit-ḳâtâ, des Hausmeisters [4] des Bêl-šar-uṣur, des Königssohns, das zu erhalten ist von [5] Nabû-kên-aḫê, dem Sekretär, dem Diener [6] des Bêl-šar-uṣur, des Königssohns, welche auf den Preis [7] des Nabû-karâbi-šime, seines Sklaven, [8] gegeben sind. An Geld $^2/_3$ Minen, 5 Sekel hat Nabû-ṣâbit-ḳâtâ, [9] der Hausmeister des Bêl-šar-uṣur, des Königssohns, [10] aus der Hand des Nabû-aḫê-iddin [11] Sohns des Šula, Sohns von Egibi, [12] auf Konto von Nabû-kên-aḫê empfangen"[2]. Kohler-Peiser erklären so: „Der Bankier hat von Nabû-kên-aḫê den Sklaven Nabû-karâbi-šime um $^2/_3$ Minen 5 Šeḳel gekauft — jedenfalls bleibt noch eine Kaufschuld in diesem Betrag übrig. Diese Summe berichtigt der Bankier dadurch, daß er die Zehntschuld des Verkäufers, des Nabû-kên-aḫê, im gleichen Betrag bezahlt". Die Erklärung wird zutreffen, nur scheint sie mir, wenn ich den Text recht verstehe, mißverständlich bzw. nicht erschöpfend. Sie klingt so, als ob der Hausmeister des Königssohns, bzw. der Königssohn selber, von Haus aus Träger der Zehntforderung wäre. Das ist doch aber wohl nicht der Fall. Bêl, Nabû, Nergal und Bêlit von Uruk werden ja ausdrücklich als Eigentümer des Zehnten genannt.[3] So werden die geschäftlichen Manipulationen noch komplizierter: Nabû-kên-aḫê schuldet seinen an Bêl usw. zu entrichtenden Zehnten dem Nabû-ṣâbit-ḳâtâ, sei es daß dieser den Betrag ausgelegt, sei es daß die Tempel ihre Forderung an ihn abgetreten haben. Für den Schuldner zahlt ein Dritter, indem er damit gleichzeitig eine eigene Schuld berichtigt. — Aber mag der Text so oder so verstanden werden müssen, jedenfalls zeigt er, daß der Zehnte nicht immer eine einfache Leistung des

1) Vgl. The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Ser. A, Vol. IX, 1898 und Ebeling, Aus dem Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien (Wiss. Beil. . . des Humboldt-Gymn. in Berlin) 1914.

2) Vgl. Kohler-Peiser, Aus dem Babylonischen Rechtsleben. IV, 1898, S. 7f.

3) Vgl. auch Johns, Ass. Deeds II, S. 179: „Belshazzar also paid tithe, through his majordomo, to Bêl, Nabû, Nergal and Bêlit of Erech (Nbd. 270)". Das läßt auf ein ganz anderes Verständnis des Textes schließen.

Pflichtigen an den Berechtigten war, daß vielmehr mannigfache Glieder sich zwischen beide einschieben konnten.

Was die Gegenstände angeht, von denen der Zehnte gegeben wird, so sind sie sehr mannigfach. Am häufigsten erscheinen Getreide[1] und Datteln.[2] Weiter werden Sesam[3], Öl[4], Rindvieh[5], Schafe[6], Zypressen[7] und Kleider[8] genannt. Häufig erscheint auch Geld als Gegenstand des Zehnten, wobei es in einigen Fällen als Ersatz für Materialien bezeichnet wird[9], in anderen an sich der Zehntpflicht zu unterliegen scheint.[10]

Die Höhe der Zehntleistung scheint sich bald nach dem Umfang des Acker- oder Weidelandes, bald nach dem Einkommen, bald auch nach der Person gerichtet zu haben. Die Tafeln, in denen nach Bezirken oder Städten der Zehnte eingezahlt wird, lassen an die zuerst genannte Möglichkeit denken. Die Parallelität des zehntpflichtigen Landes mit dem „Bogenlande" kann hier, wenn man die Dinge gründlicher erforschen will, der Untersuchung den Weg zeigen. Der seit etwa 700 häufig vorkommende Terminus „Bogenland" bedeutet irgendwie Lehnsland, das Abgaben und anderen Leistungen an den Lehnsherrn unterliegt.[11] Dieser Ausdruck „Bogenland" (*bît ķaštu*) findet sich mehrere Male in den in Band IX der Bab. Exp. . . Penns. veröffentlichten Texten, und in einem dieser Texte steht *bît ešru* offenbar im selben oder doch im ähnlichen Sinne wie *bît ķaštu*.[12] — Anders muß die Zehntpflicht geregelt gewesen sein, wenn, wie Nbd. 290, Kleider als Zehnter gegeben werden, vermutlich von Webern.[13] Hier wird die Höhe des Einkommens maßgebend gewesen sein. — Wieder anderer Art ist Nbd. 2, wo vom Zehnten des Königs die Rede ist: „[1] 6 Minen Gold, Zehnten [2] des Königs, hat man im Tore [3] von Ebarra gegeben. [4] 26. Siwan,

1) Nbk. 153. 215. Nbd. 318. 505 u. ö.
2) Nbk. 234. 354. Nbd. 902 u. ö.
3) Nbd. 362. 596. 640.
4) Nbd. 185.
5) Nbd. 768. 1071.
6) Kyr. 247.
7) ebenda. 8) Nbd. 290.
9) Nbd. 119 für Getreide, Nbd. 382. 384 für Datteln.
10) Nbd. 1. 2. 270, Tafel Bu. 88—5—12, 619 bei DELITZSCH, Handel und Wandel in Altbabylonien. 1910, S. 46 — aus dem 6. Jahre Alexanders.
11) Vgl. KOHLER-UNGNAD, Hundert ausgewählte Rechtsurkunden. 1911, S. 76.
12) Tafel 45, Z. 9f. und 19, s. auch S. 36.
13) Vgl. ZEHNPFUND a. a. O.

5 Jahr der Thronbesteigung 6 Nabû-nâ'id's, Königs von Babylon". JOHNS[1] meint aus dem hohen Betrage folgern zu müssen, daß es sich hier um eine einmalige, bei der Thronbesteigung fällige, Abgabe handle. Indes ist die Summe (etwa 3000 g Gold)[2] für einen König auch als wiederkehrende Abgabe wohl nicht zu hoch. — Der Zehnte einer Königstochter wird Nbd. 1043, der eines Königssohnes Nbk. 393 erwähnt. In diesen Fällen scheint die Zehntpflicht an der Person zu haften.

Es sind nur wenige Züge des babylonischen Zehnten, auf die eben hingewiesen worden ist, und auch in dieser kurzen Schilderung mußten noch einige Fragen offen gelassen werden. Trotzdem genügt das Gesagte zu einer Vergleichung des babylonischen Zehnten mit der alttestamentlichen Zehntsitte. Auf den ersten Blick erhält man den Eindruck, daß das babylonische Zehntwesen viel reicher entwickelt ist als das alttestamentliche. Der alttestamentliche Zehnte ist beschränkt auf Korn, Most und Öl[3], der babylonische Zehnte umfaßt einen weit größeren Kreis von Gegenständen. Auch der alttestamentliche Zehnte kann unter Umständen durch Geld abgelöst werden[4], aber das bleibt doch eine Ausnahme, während in Babylonien die Zahlung durch Geld offenbar nichts Ungewöhnliches war, und auch das Geld an sich der Zehntpflicht unterlag. Der alttestamentliche Zehnte entspricht der Stufe der Naturalwirtschaft, der babylonische der der Geld-, ja der Scheckwirtschaft. Im Alten Testament trägt der Zehnte einen höchst persönlichen Charakter. Noch das Deuteronomium, das freilich selbst schuld daran ist, wenn dann sein persönlicher Charakter immer mehr schwand, ordnet die persönliche Ablieferung des Zehnten am Heiligtum an, wobei eine Opfermahlzeit stattfindet. In Babylonien ist der Zehnte ein einfaches Geschäft geworden, dem man von seinem ursprünglichen Opfercharakter — der wird auch hier vorauszusetzen sein — nichts mehr anmerkt. Dieser Unterschied des alttestamentlichen Zehnten von dem babylonischen ist bezeichnend für den Abstand der beiden Kulturen — auch eine Warnung, die Höhenlage der alttestamentlichen materiellen Kultur der Babyloniens zu sehr anzugleichen.

Diese entwickelte Art, in der uns der Zehnte in Babylonien entgegentritt, macht es im hohen Grade wahrscheinlich, daß er in der

1) Ass. Deeds II, S. 179.
2) Nach JOHNS, Bab. . . Laws, S. 398.
3) Vgl. meine Erstlinge und Zehnten passim.
4) Dtn 14 24.

Zeit, in der er uns zuerst bezeugt ist, schon eine lange Geschichte hinter sich hat. Wenn man von hier aus die Dinge betrachtet, wird man noch weniger geneigt sein, aus der Tatsache, daß vor 600 uns der Zehnte in Babylonien nicht bezeugt ist, auf sein Nichtvorhandensein vor diesem Zeitpunkt zu schließen. Zusammenfassend läßt sich sagen: Die äußere Bezeugung läßt den babylonischen Zehnten erst nach 600 auftreten, aus inneren Gründen aber muß auf sein viel höheres Alter geschlossen werden. So ist doch die Abhängigkeit des alttestamentlichen Zehnten von dem babylonischen nicht unmöglich.

Bemerkungen zur Bildung des semitischen Pronominale an der Hand des Hebräischen.

Von

Wilhelm Frankenberg.

Das Pronomen der dritten Person lautet im Hebräischen für den Singular *hu*, mit dem Feminin *hi*. Da einige Sprachen, vgl. assyrisches *šu* — *ši*, mehri und soq. *se*, *si* im Femininum, im Anlaut einen Zischlaut zeigen, hat man den Hauchlaut als eine Entartung eines ursprünglichen *s* (*š*) erklären wollen, oder ihn gar, wie Dillm.-Brz. § 62b, als eine „Abkürzung“ von dem in den südarabischen und abessinischen Sprachen häufigen *tu* (*ti*) aufgefaßt. Aber ein solcher lautlicher Übergang ist mit Sicherheit im Semitischen nirgends zu belegen und seine Annahme scheint mir ein Rest der Übertragung der vom indogermanischen Sprachgebiete entlehnten Behandlung der Sprache auf das Semitische zu sein, zudem auch auf dem Irrtum zu beruhen, als ob man durch die Zurückführung einer Form auf ihren früheren Lautbestand dem Verständnis näher komme. Man wird besser daran tun, die fraglichen Formen *šu* und *hu* als zwei durchaus selbständige Ausprägungen im Semitischen aufzufassen, — Ausprägungen freilich, die wir noch in ihre Elemente zu zerlegen fähig sind. Wir erkennen in hebr. *hu* eine Zusammensetzung aus den beiden deiktischen Elementen *h* und *u*: wie הֵן = *h* + *en* (in *inna* usw.), הֲ (fragend) = *h* + *a*, *hekh* = *h* + *ekh* usw., so ist auch sicherlich *hū* in *h* + *u* zu zerlegen; dabei ist zu beachten, daß *h*, wie alle deiktischen Konsonanten, natürlich nur eine Abstraktion, aber eine für das Verständnis der Sprache notwendige, wie so viele anderen, ist. Dagegen ist *u* — wie im Assyr. *u*, *uma* — eine wohlbekannte Partikel; es ist wohl der schwächste deiktische Vokal, den wir im hebr. ו oder *wa* wieder finden. Denn die bloße Addition einer Aussage zu einer anderen ist schon eine ungeheure Abstraktion: jede Anknüpfung vermittelt sich — auch jetzt noch,

wenn auch nicht deutlich empfunden — psychologisch durch eine Art *tanbīh* des Sprechenden an den Hörer, eine Hervorhebung des betreffenden Wortes; vgl. das enklitische *ma* im Assyrischen bei der Verbindung von Verben mit dem Gebrauch desselben *ma* im Äthiopischen, ferner den Gebrauch des enklitischen *hī* oder *nī* — oft mit voraufgehendem *wa* im Äthiopischen (Beispiele Dillm.-Bez. S. 363) und die parallele Verwendung des enklitischen *wen* oder *n^e* im Tigrina (Praetorius S. 252); im weiteren Umkreis gehören in dies interessante Kapitel Erscheinungen wie *anāku u kāšu* im Assyrischen und das *wau elmuṣāḥabat* im Arabischen. Daß *u* resp. *i* allein ein demonstratives Element ist, geht auch aus den äthiop. Pronomen *we·ᵉtu* und *je·ᵉti* hervor, die nichts anderes sind als *u*, *i* resp. *ua*, *ia* + *tu* (*ti*); das äthiopische *hᵉja*, korrelativ zu *zeja*, entspricht genau dem arabischen *hija* (= hebr. *hi*, denn *ĭa* und *ī* haben denselben deiktischen Wert) und zeigt in dieser Sprache noch die ursprüngliche lokale Verwendung, aus der alle Pronomina hervorgegangen sind. Dasselbe deiktische *ī* haben wir — von vielen anderen Beispielen abgesehen — auch im äthiopischen *je·ᵉzē* = jüdischem אִידֵי, jetzt, im Gegensatz zu dem auf das Entferntere Weisenden אז = *ā* + *ze*, die dasselbe Verhältnis markieren wie jüdisches אִיהוּ er, gerade der — gegen אַהוּ (ההוא). Rein, d. h. ohne konsonantischen Beilaut erscheinen die deiktischen Laute *u* und *i* auch im Arabischen häufig: auf sie gehen die arabischen Partikel *wā* (*wallāhi* u. ä.), *wā*, *waj* einerseits, *ī*, *jā*, *ijja* andererseits zurück. Die den Akkusativ anzeigende Partikel *ijjā* hat man, hauptsächlich auf Grund des mehr zufälligen Zusammentreffens der entsprechenden Funktionen im Syntaktischen, schon mit aram. ית zusammengestellt; näher und richtiger wird ית, von dem natürlich das demonstrative ית, jener, nicht zu trennen ist, zu dem Anruf *jā* im Arabischen gezogen. In ית erscheint *jā* durch ת erweitert, wie in aramäischem und syrischem *wat* (כות, הכות — auch כותי?) arab. *wa* mit demselben *t* vermehrt ist. אות im hebräischen und im jüdischen Sprachgebrauche geht auf das verwandte arabische *au*, äthiopisches *ô* usw. zurück, nicht direkt auf וָת *wā*.

hū und *hī* sind Schwestern von dem bekannten allgemein semitischen Deutewort *hā*. Dies Demonstrativum ist nicht so sicher und nicht so übereinstimmend für persönliche oder sachliche Dienste festgelegt oder für ein bestimmtes Geschlecht bestimmt worden wie jene beiden anderen; es wird, oft in derselben Sprache verschieden, verwandt als Deutewort allgemeinster Bedeutung und läßt uns damit einen

Blick tun in einen älteren Zustand der Sprache, in dem z. B. die Geschlechter der Demonstrativen noch nicht so streng geschieden waren wie jetzt. Die große Mannigfaltigkeit in der Ausbildung des Geschlechtsunterschiedes bei den verschiedenen Sprachen, das Bestreben ursprüngliche communia zu differenzieren und die Geschlechter, womöglich noch auch den Dualis wie im Arabischen zu unterscheiden, die Tatsache, daß „männliche" Formen in der einen Sprache weiblich, „weibliche" in der anderen Sprache männlich verwandt werden, zwingen uns neben anderen Gründen zu der Überzeugung, daß diese Ausbildung der betr. Unterschiede kein alter und gemeinsamer Besitz ist. — *hā* erscheint in allen Sprachen besonders häufig in Zusammensetzungen wie *hā-n*, *hana*, *hade*, *hada*, *hākā*, *hakanna*, *hāiden*, arab. *hā·a zaidun*, *hā-ti*, *hatu* usw. *Mufaṣṣ*. S. 61, *hā-ka*, *hākum* ibid. 64. Das vokalische Element tritt auch nicht selten rein als *ā* auf in Verbindungen wie aram. אָכַן, אָדָא, hebr. אָכֵן, אָז, ägypt.-arab. *ā-di*, *ā-hom*. Eine stärkere deiktische Kraft besitzt das kurze *ă*, wie es in arabischem *ă* als Fragepartikel und als Anruf rein vorliegt. Diese doppelte Verwendungsmöglichkeit erklärt sich auch hier lediglich aus der psychologischen Wirkung des *tanbīh*. Dieselbe Erscheinung finden wir wieder im Gebrauch des hebräischen Artikels *hă*, der = *h* + *ă* zu erklären ist. Das Fragewort *hă* und der Artikel — der bekanntlich auch dem Anruf dient — sind dasselbe deiktische Element: die eigentliche Frage liegt in dem durch sprachliche Mittel nicht wiederzugebenden Ton, sie erhält durch das Demonstrativum lediglich eine — nicht notwendige — Unterstützung materieller Art. Die kleinen Unterschiede, die die Überlieferung in der Behandlung des hebräischen *hă* aufweist, können an der ursprünglichen und wesentlichen Identität beider Laute nicht irre machen. So gehört auch der arabische Artikel *al* mit dem (demonstrativen und) fragenden *hàl* und weiterhin mit dem hebr.-aramäischen הַל, לְהַל zusammen. Statt des konsonantischen deiktischen Elementes *h* können natürlich nach Erfordernis der Rede andere (stärkerer oder schwächerer Kraft) treten wie *š* in assyrischem *ša*, hebr. שֶׁ (שֶׁם *ša-m*) oder *t* (*ta*), *k* (*ka*), *z* (*za* äthiopisch), *l* (*lă*), *m* (*mă*), *n* (*na*, אַנ-).

Neben *ă* findet sich das (schwächere) Deiktikum *ai*. Aus allgemeinen Gründen, die ich hier nicht entwickeln kann, vermute ich, daß es in der Skala der deiktischen Elemente schwächer ist als *ă* und etwas stärker als *ā*, etwa in der Mitte zwischen beiden Lauten stehend. Daß *ai* und *ā* sich in der Beziehung nahe stehen, geht m. E. aus der Tatsache des häufigen Wechsels beider deutlich hervor; an die rein

lautliche Bedingtheit dieses Wechsels wird man schwerlich glauben können: er wäre gewiß nicht möglich, wenn nicht der Sinn dieser Laute eng verwandt wäre. So finden wir im Hebräischen *ān* (אָנָה) neben *ain* (wo?), im Arabischen *hai-ta* (*u*, *i*) neben *hā-ti*, *haiḏa* (syrisch) neben gewöhnlichem *hāḏā*, *haika* neben *hāka* und den fast durchgehenden Wechsel im Jüdisch-Aramäischen zwischen den im Syrischen und sonst auseinander gehaltenen Korrelativen *aida, haida* — *hada*, *aika, haika* — *haka*, *hekanna* — *hakanna*, *hai(e)len* — *hālen* usw. Sehr beachtenswert sind die Parallelen *aina* — *hana*, *aida* — *hade*, *aika* (— *anna*) — *hāka* (— *anna*), *ailen* — *hālen* u. a. im Syrischen. Man erklärt wohl allgemein *aina* und *hana* als entstanden aus *aid^ena* resp. *hād^ena*, *ailen* und *halen* als entstanden aus *ai-* resp. *hā-illen*, entsprechend *hānon* (*hanen*) aus *hā-ennon* (*ennen*), weil die Sprache sie als Plurale zu dem nicht mißzuverstehenden *hau* (*hā* + (*h*)*u*) und *hai* (*hā-i*) setzt. Die Folge dieser Position sind dann weiter so gewalttätige Behauptungen, daß das bab.-talm. *hānē* (com.), im Sprachgebrauch dem gewöhnlichen *hālen* entsprechend, lautlich aus *hālen* (das also = *hā-illen* sei) entstanden sei, ebenso das talmud. אינך lautgesetzmäßig aus *ai-illek* (!) sich entwickelt habe, weil nämlich diese Form *ainekh* das Schicksal hat, im Sprachgebrauch als Plural zu *aidekh* zu gelten; das kommt bei der naiven Methode, die ihrem Ursprunge nach oft ganz verschiedenen, aber zufällig mit derselben grammatischen Etikette versehenen Gebilde als lautlich identisch zu vergleichen, heraus, statt, unbeirrt durch ihre mehr oder weniger zufällige grammatische Verwendung, die zusammengehörigen Gebilde selbst nebeneinander zu stellen. So soll ferner das gemeinaramäische *hāden* im palästinischen Talmud eine doppelte Ausprägung erhalten haben: einmal mit Erhaltung des zweiten Vokales in (א)הין, dann zur Abwechselung einmal mit Erhaltung des ersten Vokales in (א)הן; vor diese *hēn* resp. *hān* sei dann noch einmal das demonstrative *ā* getreten und so seien die geschlechtslosen *a-hēn* und *ā-han* = hic, haec entstanden. In Wirklichkeit ist הין nichts anderes wie *ain* und *a-hēn* = (*h*)*ain-a*; im syrischen *ainā* ist das deikt. *ā* angehängt, im jüd. Wort ist es vorangestellt, vgl. den Artikel (*bait-a* = (*h*)*a-bait*), *hāḏe* und *ḏaha, haḏi* und *ḏiha*, *hāḏik* — *ḏikha* u. ähnl. (Oman). Dies הין ist gleichbedeutend mit הֵן, mit dem es im Singular gerade so wechselte wie im Plural *hālen* und *hailen* (אילין). Es ist durchaus verkehrt, syr. *aina* zu einem ursprünglichen Fragewort zu stempeln. So gewiß es für mich ist, daß syrisches *ainā* lediglich arabisches *ainā* ubi? ist und ebensowenig wie

jenes auf *aidᶜna* zurückzuführen ist, so klar scheint es mir andererseits zu sein, daß einmal *aina* wie überhaupt *ai*- ein ursprüngliches Demonstrativ ist und zum andern, daß zwischen dem (älteren) lokalen und dem sogen. pronominalen Gebrauch dieser Bildungen kein fundamentaler, genauer kein materieller, durch die lautliche Zusammensetzung der ursprünglichen Formen begründeter Unterschied besteht. Das erstere legt nicht nur die durchgehende Parallele des arab. *ā* (vgl. oben) nahe, sondern es wird durch die verschiedenen Verwendungen von *ajju, ajjuhā*, die sich lediglich aus der deiktischen Bedeutung als der ursprünglichen erklären lassen, bewiesen; insbesondere ist *ajju-hā* seinen Elementen nach *aj* + *hā* wie das besprochene אהין oder הוין *hā* + *aj*(*u*) ist. Was die pronominale Verwendung der alten ursprünglich lokativen Deutelaute angeht, so drängen sich bei einigem Nachdenken Beispiele genug auf; ich erinnere nur an die pronom. Verwendung der ursprünglich ganz neutralen *ta* und *ka* Deutewurzeln, die z. B. in alter Verwendung in hebr. כה, arab. *tallahi* vorliegen und an den Gebrauch von *aina* in arabischen Dialekten Syriens, Ägyptens und Tunis. Das „rätselhafte Fragewort“ *aina* in der persönlichen Bedeutung: wer, welcher — welche? vgl. Nöldeke Beiträge S. 14, ist lediglich das nackte *aina* = *ubi* des Schriftarabisch, wie schon Spitta (S. 80 der Grammatik) richtig gesehen hat. Und damit man das *ai-nă* richtig verstehe, bieten die Dialekte daneben auch *ai-mă* oder *a-ma* in derselben persönlichen Verwendung, als wenn man hebräisch sagen wollte אי־מה. Hinter und neben den rein lokalen Deutewörtern noch ein ursprüngliches, dem Persönlichen reserviertes Gebiet zu suchen, geht nicht an. — Es ist nicht möglich, das syrische *hānō-n* von *hāna* zu trennen, weil die Sprache im Gebrauch *hāle-n* als Plural zu *hana* und *hanon* zu *hau* gezogen hat. Die Sprache hat ganz souverän *hālen* als Plural zu *hana* gegen *hāno-n* bevorzugt, weil die Laute in *halen* gegen *hanon* das Nähere besser bezeichnen; mit *ille-n* resp. *enno-n* haben beide so wenig zu tun wie das bab. Talm. *hānē* (s. oben).

Wir haben im Vorhergehenden schon nebenbei die Bildung des Plurals auf unserem Gebiete gestreift. Man darf nicht glauben, daß die Sprache für die Erzeugung der Empfindung des Plurals auf eine mechanische Veränderung des Singularis angewiesen ist oder überhaupt mit denselben Elementen, die als Singularis Verwendung gefunden haben, arbeiten müsse. Die Parallelle *ani-anaḥnu, ze-elle, ti* (*qatalti*)-*na, nu*(*qatalnu* etc.) im Hebr. (Aram.), *zĕku-ent·ku-elku* im Äthiop., *ḏa-ulā*; *ḏāka-ulāka* im Arabischen zeigen, daß das nicht der

Fall ist; diese demonstrativen Paare haben den Lauten nach nichts miteinander zu tun, die Sprache hat sie einfach so zueinander gefügt, wie sie nach ihrer deiktischen Wirkung zueinander paßten. Uns kommt es wohl so vor, als ob eine mechanische Veränderung der Laute nach dem Schema des Nominale (Verbale) das Nächstliegende wäre; das ist aber ebenso ein Trugschluß, als wenn man die mechanische Bildung des Femininums zum männlichen Tiere für natürlich hält. Der Plural des demonstrativen *hū* (-*hī*) wird gemeinsemitisch gebildet, indem ein deiktisches Element, das in seiner Wirkung bedeutend schwächer ist als jenes, verwertet wird. Alle Gedanken, daß der Plural des Pronomens etwa durch Addition er + er gebildet sei, sind aufzugeben, weil sie von einem anderen sprachlichen Gebiete entnommen in die Irre führen. Für den demonstrativen Gebrauch stehen dem Semitischen eine ganze Skala deiktischer Elemente zur Verfügung, die nach ihrer Abstufung verwendet das hervorrufen, was wir auf diesem Gebiete Singularis und Pluralis nennen; das schwächere, allgemeinere, undeutlichere Deiktikum ruft im Verhältnis zu dem stärkeren die psychologische Empfindung des Pluralis hervor. Das ist jedenfalls die älteste uns erreichbare Form der Pluralbildung, die auf diesem Gebiete des Demonstrativen bodenständig und allein anwendbar ist; es gibt aber noch eine andere Methode der Pluralbildung, die von dem Nominale (Verbale) hergenommen und deshalb weniger ursprünglich ist, die mechanische Pluralisierung — s. v. v. — des Singularis, wie schon im hebr. *anu* zu *ani*, arab. *allaḏi* — *allaḏīna* oder gar *allaḏūna* u. a.

Das schwächere deiktische Element, von dem in unserem Falle die Rede ist, ist das konsonantische *m* (*n*). Zwischen beiden Konsonanten besteht, wo sie in einer Sprache zusammen verwandt werden, wieder ein Unterschied, insofern *m* wieder schwächere deiktische Wirkung als *n* zu besitzen scheint. Ich schließe das aus dem assyr. *ammū* „jener" im Gegensatz zu *annū* „dieser", einem Gegensatz, der sich übrigens auch in dem Verhältnis der arabischen Partikel *ammā* zu *anna* widerspiegelt; auch hier ist *amma* leicht als auf das Fernere weisend zu empfinden. Dies Verhältnis ergibt sich auch aus einem Vergleich des syr. *tammān* (טם) mit *tᵉnān* und aus dem Unterschied der Mimation und der Nunation im Himjar. Hier bezeichnet die Mimation die Unbestimmtheit des betr. Wortes, während im Gegensatz zu ihr Nunation das betr. Wort determiniert, also z. B. דן מזנדן = هذا المسندُ. Mit diesem Befund streitet nicht die Tatsache, daß in der nordarabischen Schriftsprache *malikun* (mit Nunation) gerade

gegen *maliku* — usw. als unbestimmt gilt. Denn die Wirkung jedes deiktischen Elementes ist von dem Verhältnis, in dem es in der einzelnen bestimmten Sprache zu den anderen hier gebrauchten steht, abhängig; es hat keinen bestimmten absoluten geprägten Wert, den man einfach in die anderen Sprachen übertragen könnte, sondern einen stets neu zu bestimmenden, von der besonderen Umwelt abhängigen, relativen. Es ist verkehrt, in dieser Beziehung eine Aussage wie *malikun* im Himjar. und im Arabischen, aus der Skala der deiktischen Bestimmungsmittel herausgerissen, zu vergleichen. *n* ist im Arabischen, das die parallele Verwendung nicht kennt, fähig, Träger des *st. indet.* zu werden, weil es als deiktisches Element schwächer ist als die anderen alle hier in Betracht kommenden: *maliku-n* ist schwächer determiniert als *maliku-hu*, *maliku-ka* usw., auch schwächer als das bloße *maliku*; stünde ihm ein *maliku-m* zur Seite, so würde wahrscheinlich auch im Arabischen die Verteilung an den *stat. determ.* und *indet.* so erfolgt sein wie im Himjar.

Der Plural zu הוא ist im Hebräischen הם, das wohl sicher auf ursprüngliches *hĭm* zurückzuführen ist. Es ist nicht richtig, dem Arabischen zu Liebe die hebräische Bildung aus einem älteren *hum* zu erklären; wenn man sich von dem Banne, den die arabische Vokalisation gewöhnlich ausübt, frei gemacht hat, so erkennt man, daß schlechterdings nirgends ein sicheres Beispiel vom Übergang eines ursemitischen *u* in *i* vorliegt — קִפֹּד ist kein *qunfud* und שִׁבֹּלֶת kein *sunbulat*. Das alte *i* von *hem* wird deutlich durch die aramäische Form *himmṓ* bestätigt. *hem* ist ebenfalls zusammengesetzt aus *h* + *em* (*im*), daher äthiopisches (*em-u*) *ntu* und (*em-a*) *ntu*. *hem* genügt an sich genau so wie *hŭm* im Arabischen als Pluralis zu *hu*, insbesondere ist es nicht nötig, es aus ursprünglichem *hémmā* (oder gar *humū*) verkürzt anzusetzen. *hémmā* ist lediglich eine emphatische energische Aussprache, die wir uns vielleicht von Anfang an als unter besonderen Umständen gebräuchlich neben *hem* hergehend denken dürfen, ähnlich wie *hénna* neben *hen*, vgl. ferner *hen-hinne*, arab. *an-anna*, *hal*, *hala*, *hallā*, *in-inna*, *ama* und *amma*, *huna* und *hunna*, aram. כאן neben *hakanna*, bab.-talm. *hane* und *hanne*, neusyr. *āni* und *anne*, aram. הָכָא und neusyr. *akkā* ‚hier' und vieles der Art. Das *ō* in *himmo* ist wohl wie gewöhnlich altes *ā-au* und darf nicht mit dem arab. *ū* in *humu* in Beziehung gebracht werden. Vielleicht darf man in *himmó*, mit Verschiebung des Tones, eine Art Pluralis zur Basis *hémma* sehen, vgl. äthiop. *ello-ntu* zu אלה, syr. *hanon* zu *hanē*; das würde dann auch syr. *hennó-n* als Pluralis zu *hénna* ziehen. Ich

halte die Verdoppelung in *hémma-himmo* nicht für wesentlich; im Gebrauch des Suffixes wird sie aufgegeben. Hebräische *lamṓ mosᵉrotemṓ* usw. sind schwerlich auf *lahimmó, mosᵉrote-himmó,* noch weniger freilich auf *lahimu* usw. zurückzuführen, sondern auf *lahᵉmṓ, mosᵉrote-hᵉmṓ.* Das geht aus der gleichen Behandlung der Verdoppelung in dem Suffix zum femin. *hénna* hervor, vgl. Formen wie כֻּלְּהֶנָּה und כֻּלָּנָה גְּוִיֹּתֵיהֶנָּה in Pausa. — Für *himmo(n)* ist im Syrischen *henno-n* eingetreten, wahrscheinlich eine *himmo* und *hemma* gleichlaufende Entwicklung der Basis *hen-henna.* Denn man darf nicht glauben, daß die Verteilung von *hem* und *henna* auf die beiden Geschlechter ursprünglich sei, das weibliche Geschlecht an *hen-henna* gleichsam wesentlich hafte; ich halte dafür, daß die ursprüngliche, für das Geschlechtliche ganz neutrale Art des pron. *henna* in dem Deutewort הִנֵּה vorliegt. Es bezeichnet ursprünglich lediglich einen Hinweis, dessen Energie stärker gewesen sein mag als der des gleichartigen *hemma*; auch die arabischen *hunnā-hunā* (hier), *-hunna* (dort) sind lediglich gradverschieden, aber sicher nicht artverschieden, wie die Grammatiker wollen. In allen solchen Fällen darf man nicht etwa dem grammatischen Schema zu Liebe ein zufälliges Zusammentreffen der Laute — auf Grund einer durch „Lautgesetze" entwickelten mythologischen semitischen „Urform" — annehmen, sondern man hat einfach die Identität anzuerkennen; genauer gilt der Kanon, daß in der rein lokalen Verwendung gegenüber der pronominalen (personalen) die ursprüngliche Bedeutung vorliegt. So hat der Eintritt des vielleicht wie *himmo* zu *hemma*, zu *henna* gehörenden *henno-n* für das männliche Geschlecht keine Schwierigkeiten. Da die Differenzierung der Geschlechter beim Demonstrativum m. E. nicht ursprünglich, jedenfalls aber später ist als beim Nominale, so hat das später eintretende Bedürfnis, das Femininum hier genauer zu bezeichnen, dazu geführt, daß man das alte commune dem männlichen Geschlechte beließ und für das neue, weibliche Geschlecht, aus naheliegenden Gründen zumeist eine neue stärkere (engere) Determination wählte: daher *hen(na)* neben dem ursprünglich kommunen *hem* und *hennē-n* neben *hennon.* Man hat Grund anzunehmen, daß das Verhältnis von *hem* und *hen* sich in *hennon* und *hennen* wiederholt, m. a. W., daß *hennon* in dem Paar die schwächer determinierende Kraft ist. — Das Aramäische bildet neben dem selbständigen Pronomen *henno-n* als Suffix am Nomen die Form *hōn* (*hēn*). Die hebr. *hem(ma)* entsprechende Form *hōm* findet sich im älteren Aramäisch noch vielfach, oft mit *hōn* wechselnd, während das Feminin. meist vermieden wird, resp. durch das Maskulinum mit ver-

treten wird. Nach dem Verhältnis der hebr. *hem-hen* hätte man die Verteilung von *hom-hon* resp. *om-on* an die beiden Geschlechter so vermuten sollen, daß erstere Form für das männliche, letztere für das weibliche festgelegt ist. So ist es tatsächlich im Äthiopischen geschehen, wo das um *u* vermehrte *ōmu* oder *homu* maskul., das andere *ōn* oder *hon* femin. ist. Denn daran, daß diese Suffixe im Äthiopischen aus altem *a-humu* (oder *a-hum*) entstanden sind, ist m. E. im Ernst nicht zu denken; nicht nur deshalb nicht, weil nach vokalischem Auslaut des Verbums hier statt *hᵉmu* oder *hun-hōmu* und *hōn* erscheinen, sondern vor allem, weil diese äthiopischen Suffixe von dem aram. *hom-hon* — man beachte wieder die verschiedene Verwendung des (*h*)*on* — nicht zu trennen sind. Die letzteren aber auf *a* + spez. arab. *hum* zurückzuführen geht so wenig an, wie in das *ō* des aram. *himmō* das arab. *u* von *humū* einzuschmuggeln. Vielleicht gehört die Entwicklung *ho-n*, *he-n* mit der anderen *henno-n* usw. zusammen, in beiden scheinen die Vokallängen *o-n* (*ē-n*) Träger des Pluralischen zu sein. Von *hennon* trennen möchte ich aus guten Gründen — vgl. die anderen aramäischen Sprachen — das syr. *ennon ennen* als *in* + *ho*(*n*).

Das Pronomen der zweiten Person *anta-anti* im Hebräischen ist erwachsen aus den Elementen *an* und *ta*. Im ersteren sehen wir dieselbe Determinante wie im arab. *an-anna*, weiter assyr. *annu* (hic), und *t*(*a*) ist eine besonders auch im Äthiopischen und Arabischen weitverbreitete Deutewurzel, die ursprünglich mit dem Persönlichen so wenig etwas zu tun gehabt hat wie alle; lediglich weil die deiktische Potenz von *t*(*a*) die Spannweite zwischen „ich" und „du" bewältigt, ist es im Sprachgebrauch zur Bezeichnung der zweiten Person verwendet worden. Als Subjekt im Verbalsatz (*qatal-ta*) hat es die wahrscheinlich schwächere Form ohne Präfix *an*. Als Vertreter der casus obl. im Suffix erscheint es statt *t* mit dem vielleicht stärkeren Elemente *k*, also *ka* (*ki*). Auch dies *k* hat, wie seine Verwendung im hebr. כ, *ken*, *kō* usw. zeigt, ursprünglich mit dem pronominalen Begriff nichts zu tun. Ein Übergang des *t*(*a*) in *k*(*a*) aus r e i n l a u t l i c h e n Gründen wäre ein sinnloser Einfall der Sprache und ist wohl ausgeschlossen. — Der Plural der zweiten Person wird im Hebräischen gebildet mit den deiktischen Mitteln, die in *h-em h-en* auftreten und oben besprochen worden sind; für das *h* tritt einfach *t* resp. *k* vor: *an*-(*t* + *em*), *an*-(*t* + *en*), die erweiterte Form gewöhnlich *attḗna*, aber auch *attenna*, arab. *hum*, *hunna* entsprechend *an-tum*, *antunna*, äthiop. *an-temu* (*antemmu*), vgl. *emu-ntu* (= [*emu-n*] + *tu*), in den Suffixen entsprechend *k-em*, *k-en* (mit der erweiterten

Form einige Male und dann stets *kéna*, ohne Verdoppelung! vgl. oben die Bemerkungen zum Suffix *amo* = *hᵉmo* und *hena* im Hebräischen), arab. *kum*, *kunna*, äthiop. *kĕmu* (*kemmu*). Aber auch Formen mit gedehntem Vokal und Vernachlässigung der konsonantischen Elemente *m*-*n* können die Wirkung des Pluralis haben. Wenn es im Hebräischen mit Suffixen *qᵉtaltū-ni* heißt, so wirkt eben *tū* — dem *tō* in der deiktischen Kraft nahesteht — als Plural (für beide Geschlechter) gegenüber dem kurzen *ta-ti*, ganz genau so wie in dem äthiop. *rasaikā-hu* = *rasaiken* + *hu kā* als Plural gegen *ka-ki* empfunden wird. Ein Auftauchen des spez. arab. *-tŭm* in dem hebr. *-tū* (*-ni*) halte ich für ausgeschlossen; einmal, weil ich nicht glaube, daß der Vokal in *hem*, *-tem* — die nicht voneinander zu trennen sind — ursprünglich gemeinsemitisch *u* gewesen ist, zum andern, weil für das Äthiopische in dem besprochenen Falle, der mit der Erscheinung im Hebräischen zusammengehört, diese Annahme versagt. Syr. *an-ton* (nicht *antun*; freilich ist der Unterschied in der Potenz der Vokale *tū-tō* gering), *antēn* resp. *-tōn*, *tēn*, im casus obl. *kōn*, *kēn*, ist nach *hon*, *hēn* (s. oben) zu erklären: also $(t+\bar{o})$-*n* $(t+\bar{e})$-*n*, *kō-n*, *kē-n*. Die konsonantischen Exponenten scheinen bei dieser durch lange Vokale bewirkten Bildung des Pluralis nicht so notwendig zu sein, vgl. hebr. *qᵉtaltū*(*-ni*) gegen arab. *qataltumū-ni*, *entu* *-antu* in den arabischen Dialekten, לכו, דעתיכו und לכו, פומיכו (euer Mund) fast durchgängig im babylonischen Talmud; durch die vokalische Dehnung ist der Plural in diesen Fällen genügend gekennzeichnet. Das alte aramäische Suffix *kōm* beweist von neuem den oben behaupteten Zusammenhang von aram. *h-om*, *hon* mit dem äthiop. (*h*)*omu*, (*h*)*on* und die parallele Entwicklung in den Bildungen der dritten und der zweiten Person. Das arab. *u* (von *hum*, *antum* usw.) in *hon*, *atton-kon* usw. zu suchen, wie wohl allgemein geschieht, ist nicht richtig.

Über das Pronomen der ersten Person ist wenig zu sagen. Die kürzere Form *ani* (*ana*) ist wohl das demonstrative *an* + dem deiktischen *i*, das im Suffix in *malki* zutage tritt. Ob man im Semitischen *ani* (hebr.) oder *ana* (arab.-äthiop.-aram.) sagte, ist ziemlich einerlei, das Suchen nach der „Urform" hier wie in vielen anderen Fällen Verschwendung von Scharfsinn. Es wird ähnlich gewesen sein wie noch jetzt in den arabischen Dialekten, wo man vielfach *ani* und *ana* nebeneinander findet; vielleicht ist die Form mit *i* stärker hinweisend als die mit *a*. In einem arabischen Dialekte ist die auf unserem Gebiete sekundäre Trennung der Geschlechter sogar in die erste Person ein-

geführt — ein Zeichen, wohin die Entwicklung geht. Die längere Form ist gebildet mit dem demonstrativen *k* (*ku* oder *ki*) und lautet hebr. *anokhi*, assyr. *anāku*, vgl. das suffigierte Subjekt in äthiop. *nagar-ku*. Zu dem *a* (hebr. *o*) vor *ku* stelle ich als verwandte Erscheinung im Assyrischen das Permansiv *katm-aku* (*šarr-aku*) mit der ersten, *katm-ata* (*šarr-āta*) mit der zweiten Person; vgl. auch zu letzterem das mandäische אנאת (אנאתין). Übrigens ist das lange *a* in *anoki* nicht durchaus notwendig, wie das punische *anekh* zeigt. — Als Plural dienen ebenfalls zwei Formen. Die kürzere, *anu*, zeigt den Ersatz des deiktischen *i*-Lautes vom Singular durch den Vokal, der die schwächste demonstrative Kraft besitzt, durch *u*. In der anderen Form, hebr. *an-aḥnu*, steckt außer den bekannten Elementen wahrscheinlich dasselbe *ḥ*, das wir im äthiop. *kaḥā* und im arab. *ḥajja(hal)* = *ḥ* + *aj*, *ḥattaj* antreffen. Über den Unterschied des Auslautes — *u* im Hebräischen und Arabischen, *a* im Aramäischen und vielen arabischen Dialekten — gilt das oben Gesagte.

Soll eine stärkere deiktische Wirkung als die in *hu* usw. liegende erzielt werde, so wird *hā* (im Hebräischen) resp. *ha* (im Aramäischen), über deren Verhältnis wir oben (S. 177) gesprochen haben, vorgesetzt: also *hāhu*-*hāu*, *hāi*. Eine noch stärkere Wirkung, die wir gewöhnlich mit ‚dieser' im Gegensatz zu jener wiedergeben, wird erreicht durch Verwendung des gemeinsemitischen demonstrativen Elementes *ḏ*. Wenn man nach dem aram. *dē-n* gehen darf, so entspricht das hebr. *e* in זֶה dem *e* in שׂדה, מלכה, dem arab. *ä* in *fatä(n)* *jarḍä*, während das aram. und syr. *dᵉ* altes *di* sein möchte, wie aus arab. *allaḏ(ī)* und aus Erscheinungen wie *dīlī* u. a. hervorgeht. — Das Relativum *dĕ* und das den Genitiv bezeichnende ist natürlich nicht nur derselbe Laut — auch die Verwendung beider, für uns so schwierig zusammenzufassen, ist nur eine spezielle Verwendung des Demonstrativums. Der Begriff des Relativs wie der des Genitivs wird im Semitischen lediglich durch einen mehr oder weniger starken Hinweis wiedergegeben; in *ʿebed hammelekh* erzeugt das im Verhätnis stärker determinierte *hammelekh* gegen *ʿebed* in der Psyche die Empfindung des *casus obliquus*, wie das mit demselben Mittel beschwerte [illegible] Ez 8 [illegible] u. s. die Empfindung des Relativums, genau so wie im Syrischen *ʿabda dᵉmalka* oder in *dᵉihab malka* usw. Wenn im Syrischen gesagt wird *bᵉurḥa dᵉqaṭina* oder im aram.-jüdischen *jaʿbed jat dᵉbīš*, so ist das bekanntlich so viel wie *bᵉurḥa qaṭinta* oder *jaʿbed jat bīša*; es ist aber durchaus irreführend, sich die Sache etwa so zurechtzulegen: auf d. W., der eng ist.

d + *indeterm.* ist genau so wie *hă* + *indet.* determiniert, also *d·bīš* = *biša*, *d·biša* = *bišta.* Dies *de* als Relativum oder Genitivbezeichnung ist nichts anderes als das Demonstrativum, als Präfix im status constructus einer Aussage, auf die besonders nachdrücklich hingewiesen werden soll, vorangestellt: des zum deutlichen Zeichen ist es als tonloses Präfix mit dem folgenden Ausdruck — einerlei ob der ein *nomen* oder ein *verbale* oder ein ganzer Satz ist — verbunden, ganz so wie das hebr. *hă* u. a. — Von diesem „Relativum" *dᵉ* ohne eignen Akzent unterscheidet sich das demonstrative זה im Hebräischen dadurch, daß es selbständig steht, mit eigenem Tone, wie jedes andere Wort auch mit dem Artikel versehen werden kann, und geschlechtlich differenziert ist. Das relative *dᵉ* oder, wie wir kurz sagen wollen, das *d* im status constructus ist unpersönliches, gegen Geschlecht und Zahl gleichgültiges Deutewort, stets in Anlehnung an das Bestimmungswort: dem aramäischen *dᵉ* entspricht in jeder Beziehung das äthiopische *ză*: 1. es hat dieselbe Gebrauchsweite wie *de*, bezeichnet also den Genitiv und das Relativum; 2. es wird wie jenes mit dem folgenden Worte als eine Einheit geschrieben; 3. es hat ausdrücklich den Endvokal, der im Äthiopischen die Anlehnung im status constructus bezeichnet, nämlich *ă*; dazu kommt, daß dies *ză* ebenfalls für beide Geschlechter und Zahlen stehen kann. Das selbständige Demonstrativ, das nicht durch ein folgendes Bestimmungswort näher determiniert ist, erhält, neben dem eigenen Ton, im Aramäischen (und Äthiopischen) das allgemeine *n*, ein Element schwacher deiktischer Kraft. Dies *n* vertritt gleichsam eine nähere Bestimmung, steht als unbestimmter Ausdruck an Stelle eines genaueren, etwa *dbīs* oder *dṭāb* usw., oder bezeichnet einfach die Abwesenheit oder das Verschweigen einer solchen genaueren Bestimmung. Ebenso ist es mit dem *n* in hebr. *ken*, syr. *edain*, arab. *ida-n* u. a. Wenn z. B. Jes 31 5 gesagt wird: *k·ṣipporim ʿafot ken jagen ad.* so faßt *ken* das genauere *k·ṣ.ʿafot* einfach noch einmal zusammen; das *n* kann gleichsam als unbestimmtes Zeichen das vorhergehende vertreten. Dieselbe Rolle wie in *dᵉ-dēn* spielt das *n* in dem äthiopischen Demonstrativum. Obwohl hier nach dem Sprachempfinden *ză* als constructus gegen *zé*, den absolutus, genügend abgegrenzt ist, erhält *ze* gewöhnlich noch das *n*: *zen-tu*; ebenso erkennen wir dieselbe Erscheinung in dem demonstrat. *ello(a)-n(tu)* gegen das relative *ellă* im stat. constr., in dem relativen und (!) präpositionalen *enta-* gegen *enteku.* Das aramäische demonstrat. *ʿdai-n* steht zu אזי im stat. constr. vor folgender Bestimmung im selben Verhältnis wie

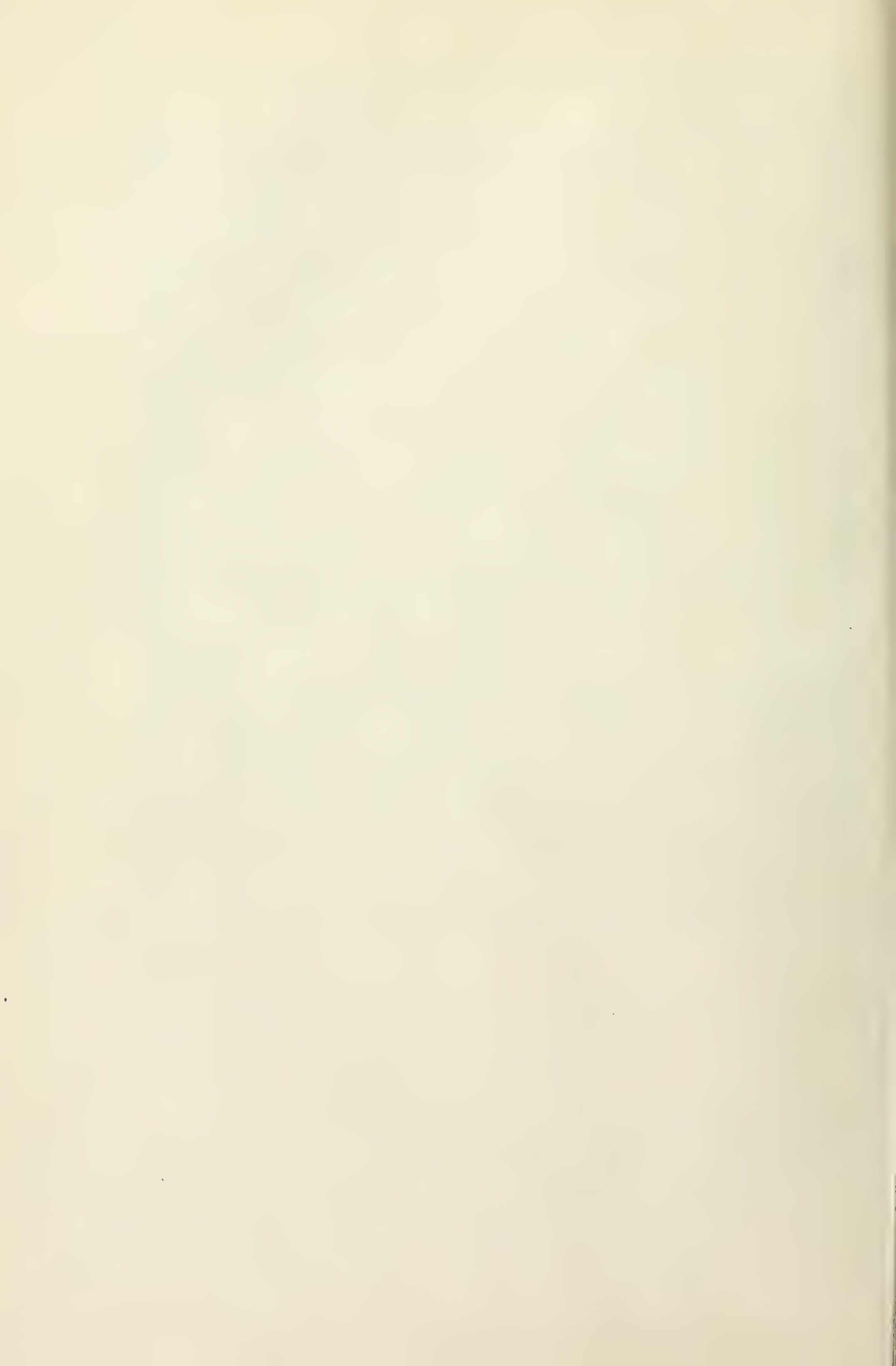
ke zu *ken*: es nimmt eine wenn auch bisweilen nur implicite voraufgegangene Zeitbestimmung in unbestimmter Form zusammenfassend wieder auf; ebenso verhält sich arab. *iḏa* — vor nachfolgender Bestimmung im (ideellen) stat. constr. stehend — zu *iḏan*, dessen *n* auf eine voraufgehende gesprochene oder gedachte Bestimmung hinweist: nie kann nach *ᵉdain iḏan* eine Zeitbestimmung in Abhängigkeit („Genitiv") folgen. Dieselbe Sache ist es mit dem demonstrat. *ē* (hebräisch) im Frageton vor folgender Bestimmung und dem absoluten *ain* (*en*, (באין) oder mit dem aram.-jüdischen *ʿᵃdain* (bisher, noch): es ist der status absolutus oder indeterminatus zu dem gewöhnlichen constructus in *ʿᵃde ʿereb*, *ʿᵃdeka* usw.; gar manche unverstandenen Erscheinungen wie neuarab *baʿdēn*, hebr. *benaim* erklären sich in diesem Zusammenhang. Im besonderen verhält sich das proklitische *dᵉ* zu dem selbständigen *de-n* genau so wie im Arabischen der stat. constr. *ḏu*- oder *ḏi* zu einem denkbaren absolutus *ḏu-n* oder *ḏi-n* Nach meiner Überzeugung ist die sogenannte Nunation (Mimation) im Arabischen u. s. lediglich ein Spezialfall zu der ursemitischen Verwendung der schwachen (schwächsten) Determinante *n* (*m*), wie sie uns in den besprochenen Beispielen entgegentritt: *n* ist neben die anderen Determinanten („Pronominalsuffixe") gehalten die schwächste und deshalb geeignet sowohl zum Ausdruck des Plurals (oben S. 180) als zum Ausdruck der Unbestimmtheit. Das Verhältnis z. B. des arab. adverbiellen *maʿan* zu *maʿa-hu*, *maʿa-ka*, *maʿa-lmaliki* usw. ist ganz dasselbe wie das des hebr. oder jüdischen עדין zu *ʿadeka*, *ʿade* (*ʿad*) *hammelekh*. Hier ist der springende Punkt im Verständnis der Nunation des Nominale. Ich darf auf eine Arbeit, in der ich diese Fragen in größerem Rahmen bespreche, hier vorläufig hinweisen.

Als Plural zu *ze*, *de-n* (*dᵉna* = *hāden* vgl. oben S. 178) wird zumeist ein anderer deiktischer Laut verwendet, der, von schwächerer Kraft als *z*, sich deshalb zur Wiedergabe des Pluralis eignet, vgl. oben S. 180, das zu *hem*, *hen* Gesagte. Im Hebräischen erscheint er in der Verbindung *el*, *elle*. Vielleicht verhält sich *élle* zu *el* (gewöhnlich in האל) wie *hémma* zu *hem*, oder auch wie *hinné* zu *hen*; daß *el* von *elle* aus rein lautlichen Gründen abgekürzt oder überhaupt einem von beiden die Ursprünglichkeit zuzusprechen sei, möchte ich nicht annehmen. *l* ist ein demonstratives Element, dessen deiktische Potenz geringer ist als *z* und ungefähr mit *m* (*n*) zusammenstimmt. Deshalb bedeutet *ullu* (*ulli* + *u*) im Assyrischen den Entfernteren = jener, deshalb ist *ulu* — tonloser status constructus im Arabischen — Plural zu dem ebenso

gearteten *du* (vgl. auch im Äthiop. *w-ella*); durch diese beiden Verwendungen, diese (Männer) — jener (Mann), wird die deiktische Kraft dieses Elementes deutlich gefaßt und umschrieben; vgl. auch hebr. הנה (lokal) und הל, הלה, in denen die Weite zwischen assyr. *annu* und *ullu* wiederkehrt. In demselben Verhältnis wie assyr. *ullu* „jener" zu hebr. Plural *elle* (arab. *ulaj*) steht übrigens das assyr. *ammu* „jener" zu hebr. Plural *hemma*, vgl. oben S. 180; die doppelte Verwendung in beiden Fällen ist eine vollkommene Parallele. Daß man assyr. *ullu* und arab. *ulu* wegen der Verdoppelung nicht auseinanderreißen darf, ist wohl einzusehen: sie kann nur eine Verschiedenheit des Grades, aber nicht der Art des gemeinsamen Wesensinhaltes darstellen, vgl. oben *hane* und *hanne*, *huna* und *hunna* und vieles der Art. Das aramäische *i* in hebr. אלה, jüd.-aram. *illē-n* gegen das arab.-assyr. *u* in den genannten Parallelen ist ebenso zu beurteilen wie in *hem*, *himmō-n*, oben S. 181. In dem jüdischen *ellu* und äthiopischen *ellō-n(tu)* liegen *emu-n(tu)*, *himmō-n*, *hennōn* ähnliche Pluralbildungen auf der Basis *el* (*éll?*) mit vokalischer Dehnung vor; *ellu* würde, käme es im Hebräischen neben *élle* vor, höchst wahrscheinlich als eine Art Plural zu jenem empfunden werden: deshalb kann ja *elli* im Amharischen als ein Singularis zu *ellō-m* gestellt werden. Der Sprachgeist kann in der Verwendung dieser Demonstrative ganz frei schalten je nach der Skala der deiktischen Potenzen, die ihm in dem besonderen Dialekte zu Gebote stehen und die er gegeneinander abwägt: es gibt kein nach unseren grammatischen Begriffen — als Singular oder Plural, als Maskulin oder Feminin — abgestempeltes überliefertes Material, dem er, unfrei gegenüberstände und das lediglich im Bette der „Lautgesetze" mechanischen Einflüssen unterworfen weiterrollte. — Mit diesem *l* ist auch der proklitisch gebrauchte arabische Artikel *al* (vgl. *hal-*) gebildet, der bekanntlich auch schwächer determiniert als *da*. Statt des *i* oder *u* kann, wie eben der arabische Artikel zeigt, auch ein anderer Vokal dem *l* vorgestellt werden, ganz so wie in den Partikeln *a-n*, *in*, *ain* *ān*, also *ail* (*e-n*) und (*h*) *āl* (*e-n*) arab. *ul-aj*; die Endung *e-n* wird zu erklären sein wie in *hennō-n*, *hennē-n*, *hano-n*, *hane-n* oder wie in *illē-n*, die Verteilung auf das Geschlecht in jenen Fällen ist natürlich sekundär, vgl. *halōkh* (syr.) neben *hālēn*.

Wir müssen hier unsern Gang abbrechen. Das besprochene Material genügt aber, um einige wichtige Tatsachen und Richtlinien festzustellen. Dazu rechne ich die Erkenntnis, daß jedes Pronominale, auch das Personale, seinem Wesen nach ein deiktisches Element ist

mit ursprünglich rein lokaler Beziehung; daß die Zuteilung an die einzelnen Personen, überhaupt die grammatische Verwendung in einem andern als dem lokalen Gebiete, sekundär ist und lediglich abhängt von der deiktischen Kraft des betr. Elementes, die keine absolute, sondern eine relative Größe ist in der Skala der demonstrativen Ausdrucksmittel der betr. Sprache; daß die Unterschiede in Geschlecht und Zahl und — weiterhin — im Kasus später eingetreten sind und zwar, wie es scheint, zunächst und in den alten Sprachen nur bei den selbständig, mit eignem Ton, gebrauchten Demonstrativen, während diese Unterscheidungen bei den proklitisch, in einer dem stat. constr.-Verhältnis durchaus ähnlichen Art gebrauchten deiktischen Elementen („Artikel", Relativum, Genitivbezeichnung usw.) nicht als notwendig empfunden werden [vgl. hebr. *hă* (Artikel; ebenso steht es mit arab. *al-*) oder aram. *hā-* gegen *hū*, *hī*, *hem*, *hen*; hebr. *ze*, *zo(t)* *elle* gegen das relative unveränderliche *šu*; aram. *dēn*, *dā*, *ailen* usw. gegen *dᵉ*, äthiop. *ze* -*za*, *zentu*, *zati*, *ellontu* gegen *ză*, assyr. *šū*, *šī* usw. gegen das unveränderliche *ša*-, das relative *du* bei den *ṭajjiten* für alle Kasus, Geschlechter und Zahlen usw.]. Da es ganz unfruchtbar ist, die nach dem Schema der Grammatik sich zufällig gegenüberstehenden Ausdrucksmittel miteinander zu vergleichen und durch irgendwelche problematische Lautgesetze (besonders beliebt sind Assimilationen und Analogien!) einander zu nähern oder eine — womöglich gleich nach Geschlechtern getrennte — semitische Urform zu ergründen, so ist diese äußerliche und mechanische Betrachtungsweise aufzugeben; es ist insbesondere der Grundsatz zu befolgen, daß auf unserem Gebiete des Pronominale die ähnlichen oder gleichen Lautgebilde, unbekümmert um ihre grammatische Verwendung, miteinander zu betrachten sind. Man wird dann die Entdeckung machen, daß, wie man selbst, auch die Sprache mit weniger Lautgesetzen und mehr Geist arbeitet.



Hadad und Baal

nach den Amarnabriefen und nach ägyptischen Texten.

Von

Hugo Greßmann.

v. Baudissin hat unter den Quellen der phönikischen Religion die Amarnabriefe mit Recht an erster Stelle genannt[1] und hat selbst in mannigfachen religionsgeschichtlichen Studien, durch die er die phönikische Religion aus dem Bereich der Phantasie auf den gesicherten Boden wissenschaftlicher Besonnenheit zurückgeführt hat, vielfach daraus geschöpft. Dennoch bleibt gerade hier noch Einiges zu tun übrig, da auch die neueste Textausgabe der Amarnabriefe von J. A. Knudtzon mit Anmerkungen von Otto Weber und Erich Ebeling[2], die im folgenden zugrunde gelegt wird, einzelne Probleme noch nicht ganz richtig gelöst hat.

Die Angaben über die amurritische Religion sind nur gering an Zahl. Am wichtigsten sind die über den Gott *An. Im.*, den man Hadad zu nennen pflegt. Aber die Lesung dieses Ideogramms ist fraglich, und doch ist sie in diesem Falle wichtig, weil sie für die Frage nach dem Hauptgott der Amurriter Phönikiens und Palästinas von entscheidender Bedeutung ist. Um das Material völlig zu überblicken, kann man sich nicht auf die Erwähnung der Gottheit selbst beschränken, sondern muß auch die Personennamen mit heranziehen; ja, es wird notwendig sein, auch nach Ägypten zu schauen und den dort vorliegenden Stoff heranzuholen.

Innere und äußere Gründe lehren nun zunächst, daß *An. Im.* in den Amarnabriefen verschiedene Götter bezeichnen kann:

---

1) Im Archiv für Religionswissenschaft 16, 1913, S. 400.

2) Erschienen in der Vorderasiatischen Bibliothek. Leipzig 1915.

1. *An. Im. = tešub.*

Der Gott als solcher wird in den Briefen des Mitanni-Königs Tušratta genannt: *An. Im.* 17, 33; 19, 15. 75; 20, 61. 74; 27, 87. Die Lesung Tešub ist zweifellos und wird bestätigt durch die phonetische Schreibung des in Mitanni-Sprache abgefaßten Briefes 24 I 24. 76; II 65. 77; IV 118.

In theophoren Personennamen findet sich der Gott Tešub sicher, weil phonetisch geschrieben, in:

artešsupa 24 IV 36; 29, 173 (vgl. Weber S. 1071).
katiḫu-tišupa 58, 2 (vgl Weber S. 1122).

Als dritter Personenname kommt wohl *a-ki-An. Im.* hinzu 59, 15. 18; nach Weber S. 1127 wird ein *aki-tešub* auch in den neuen Texten von Boghazköi genannt.

Um die Untersuchung zu erleichtern, sollen im folgenden zunächst nur die Personennamen behandelt werden. Auf Vollständigkeit der Zitate ist dabei verzichtet worden, da es keinen Sinn hat, das Register Webers zu wiederholen.

2. *An. Im. = addu, ḫaddu.*[1]

Durch phonetische Schreibung werden folgende Namen erläutert:

ri-ib-An. Im. 71, 2 = *ri-ib-ad-da* 73, 2 = *ri-ib-ḫa-ad-da* 68, 1.[2]
ia-ap-ti-iḫ-An. Im. 288, 45 = *ia-ap-ti-ḫa-da* 335, 9.[3]
An. Im.-dani 292, 3 = *ad-da-da-ni* (zweifelhafte Lesung) 294, 3.[4]
ša-mu-An. Im. 225, 3 wahrscheinlich = *šum-ad-da* 224, 3.
šu-um-ad-da 8, 18. 35.
šu-mu-ḫa-di 97, 1.[5]

Wahrscheinlich gehören zu *addu* noch:

addu-ni-ra-ri 51, 2.[6]
ad-da-ia 254, 37.[7]

1) *ḫaddu* = הדד wie *ḫarru* = הר.

2) *rib-addu* ist gebildet wie *rib-nunu* = „Increase, oh Nunu" nach Ranke, Bab. Exp. D III 139.

3) Analog יפתח Jdc 11 1 ff.; vgl. den Ortsnamen יפתח־אל Jos 19 14 27.

4) Zu *dânum* „mächtig" vgl. Ranke, Bab. Exp. D III 225.

5) Doch wohl als „Name des Hadad" zu deuten.

6) Nach Weber S. 1103 ein assyrischer Name.

7) Altbab. *Adaja* leitet Ungnad, Bab. Briefe S. 406, wie es scheint, von *addu* ab; anders Ranke, Bab. Exp. D III 61. — *a-ad-du-mi* 170, 17 der Amarnabriefe hat wohl nichts mit *addu* zu tun.

Fraglich bleibt die Lesung des Ideogramms bei:
An. Im. Ur. Sag. 250, 2.
abdi-An. Im. 120, 31.
iapa(ḫ)-An. Im. 83, 26.
iddin-An. Im. 123, 37.[1]
šama-An. Im. 49, 2.[2]
kidin-An. Im. 12, 23.

3. *An. Im.* = *baʿalu, ba-aḫ-lu.*

Durch verschiedene Schreibung sind folgende Lesungen gesichert:
An. Im.-me-ḫír 245, 44 = *ba-lu-mi-i-ir* 260, 2.[3]
mu-ut-An. Im. 256, 2 = *mu-ut-ba-aḫ-lum* 255, 3.[4]
pu-An. Im. von Jurṣa 314, 3 (dem Namen nach mit dem Folgenden identisch).
pu-ba-aḫ-la, Sohn des Abdi-Ašírtu 104, 7.
An. Im. [lu]*-ia* 170, 2, nach Weber wahrscheinlich identisch mit *pa-a-lu-ia* 165, 9; aber auch wenn man diese Identität leugnen wollte, wäre *An. Im.* sicher = *baʿalu* wegen des Determinativs *lu*.
Wahrscheinlich ist *An. Im.* = *baʿalu* bei:
a-mur-An. Im. 170, 38, da dasselbe Ideogramm in Z. 2 sicher *baʿalu* bedeutet[5], und
si-ip-ti-An. Im. 330, 3, nach Baudissin, Adonis S. 41 = שפט־בעל.

Unter den hier aufgezählten Namen sind die an dritter bis fünfter Stelle genannten von besonderem Interesse. Weber hat S. 1273 f. vermutet, daß *baʿaluia* (*pa-a-lu-ia*) ein Sohn des Abdi-Ašírtu gewesen sei. Wenn das zutrifft, müßte er mit *pu-ba-aḫ-la* identisch sein, der

1) Vgl. altbab. *Idin-Adad* bei Schorr, Altbab. Rechtsurkunden S. 475; Ranke, Bab. Exp. D III 96 liest *Idin-Rammân*.

2) Weber S. 1100 verweist auf ein *šama-tešub*.

3) Vgl. מחיר 1 Chr 4 11; an *Meier* (= מֵאִיר, zuerst bei Jos. Bell. Jud. VI 280 als *Μήιρος* bezeugt) ist wohl nicht zu denken.

4) „Gatte Baals" (in übertragenem Sinne zu verstehen wie „Vater Baals", „Mutter Baals"); dasselbe Element *mut-* in מתושאל und מתושלח. Anders zu deuten ist dagegen מת־ (= מתן oder אמת) in nordsemitischen Inschriften; vgl. Lidzbarski, NE. s. v.

5) Die Erklärung des Namens durch Weber (S. 1274) als Amurru-Baʿalu ist nicht wahrscheinlich; besser nach Ranke, Bab. Exp. D III S. 221 „ich sah den Baal". Auch die Vermutung Webers, daß *Baʿaluja* eine Kurzform für *amur-baʿalu* sei, ist schwerlich annehmbar; sie wird vollends unmöglich, wenn die Vollform *pu-baʿalu* hieß.

104, 7 ausdrücklich als solcher bezeugt ist. Da die Namen verschieden sind, müßte der eine Voll-, der andere Kurzname sein. In der Tat ist *baʿaluia* = בעלי[1] eine Koseform, die wohl als Abkürzung von *pu-baʿalu* aufgefaßt werden könnte.[2] Zu den beiden Trägern dieses Namens in den Amarnabriefen: dem Sohne des Abdi-aširtu und dem Fürsten von Jurṣa, gesellt sich wahrscheinlich als dritter aus den Tontafeln von Tell Taʿannäk: *bi-addi*[3]; denn nach den Parallelen der Amarnabriefe würde man auch hier vorziehen, *bi-An. Im.* als *bi-baʿalu* zu lesen. Dann aber erhebt sich die weitere Frage, ob nicht auch die anderen mit *An. Im.* zusammengesetzten Personennamen von Tell Taʿannäk das Element *baʿalu* enthalten.[4]

Will man die hier aufgezählten Namen zu einer geographischen Übersicht zusammenfassen, so müssen alle zweifelhaften Lesungen von *An. Im.* außer Betracht bleiben. Im allgemeinen wird man zwar geneigt sein, auf kleinasiatischem und nordsyrischem Boden *An. Im.* mit Tešub gleichzusetzen, während man bei Palästinensern eher an *baʿalu* denken mag. Aber unter den Mitanni und Hethitern gab es auch Amurriter; so darf vielleicht *be-el-ša-am-ma*[5], der neben anderen sicher nichtsemitischen Personen in einem Brief des Königs von Alasia erwähnt wird (37, 26), als ein Amurriter aufgefaßt werden.[6] Umgekehrt lebten auch in Südpalästina Leute mit mitanni- oder ḫatti-Namen; das lehrreichste Beispiel dafür ist *pudu-ḫepa*[7], der König von Jerusalem, der nach der mitanni- oder ḫatti-Göttin Ḫepa heißt, wie *gilu-ḫepa*, *tadu-*

1) Mehrfach bezeugt; vgl. Lidzbarski, NE. s. v. Die Aussprache *baalai* (Eph. II 14, 1) wird man bei den Amurritern nicht voraussetzen dürfen.

2) Zu *pu-baʿalu* (*bi-baʿalu*) „Mund“ oder „Wort Baals“ vgl. die parallelen altbabylonischen Bildungen bei Hommel, Grundriß[2] S. 101 f. und Ranke, Bab. Exp. D III 224 Anm. 4. Merkwürdig ist allerdings, daß bei den späteren Phönikern und Hebräern entsprechende Namen völlig fehlen.

3) Hrozný bei Sellin II (= Nachlese) S. 39 umschreibt: *ᵐBi-ⁱˡᵘ[Ad]di ša mi-tu-ni-ka*; aber die Lesung ist sehr fraglich.

4) Hrozný bei Sellin (I = Tell Taʿannek) umschreibt: *guli-addu* I 113; *addu-ehuraiba* I 119; *abdi-addi* II 39 und verstümmelte Namen I 118.

5) Die Lesung ist unsicher; möglich, aber nicht so wahrscheinlich, ist nach Knudtzon *be-el-ra-am-ma*.

6) So Weber S. 1083, der auf phönikische Parallelen bei Lidzbarski, NE. s. v. בעל־שמע verweist. Sicher ist diese Deutung freilich nicht, da *be-el* eher dem babylonischen Bêl entspricht.

7) So ist mit Dhorme, Gustavs u. a. (gegen Weber S. 1333) zu lesen, zumal der Name *pudu-ḫepa* auch sonst vorkommt. *abdi-ḫepa* wäre zwar nicht ganz unmöglich, ist aber doch sehr unwahrscheinlich.

hepa und *-hepa* (48, 2) in den Amarnabriefen oder wie die Königin *pudu-hepa* in den Texten von Boghazköi. Selbst bei Namen, deren *An. Im.* genau bestimmt werden kann, muß man dessen eingedenk sein, daß das Material viel zu geringfügig und verschiedendeutig ist, um sichere Schlüsse daraus zu ziehen. Man beschränkt sich am besten auf die nackten Tatsachen.

1. Personennamen mit Hadad sind zufällig für folgende Gegenden bezeugt (von Norden nach Süden):

addu-nirari, König von Nuḫašše.
šumu-ḫadi aus der Nähe von Ṣumur (Simyra).
rib-addi, Regent in Gubla (Byblos).
šamu-adda, amêlu von Šamḫuna (Hulesee oder Haifa).
šum-adda aus Akka (Akko).
addu-dâni, Stadtfürst in Benjamin (?).
addaja, Rabiṣ in Südpalästina (Briefe aus Jerusalem).[1]
japtiḫ-adda Stadtfürst von Zilû (bei Lakîš).

Diese Übersicht ergibt eine fast gleichmäßige Verteilung über ganz Syrien und Palästina.

2. Personennamen mit Baal sind zufällig für folgende Gegenden bezeugt (von Norden nach Süden):

pu-baʿalu, Sohn des Abdi-aširtu (Libanon).
baʿaluia, Umgebung des Aziru (Libanon).
amur-baʿalu, Umgebung des Aziru (Libanon).
baʿalu-miḫir, Umgegend von Megiddo (oder Akko).
bi-baʿalu aus Taanach.
mut-baʿalu, Sohn des Labaja (Gegend von Sichem?).
pu-baʿalu von Jurṣa (Südpalästina).
šipti-baʿalu von Lakîš.

Auch hier zeigt sich eine fast gleichmäßige Verteilung der Namen über Phönikien und Palästina. So könnte man aus den Personennamen schließen, daß Hadad und Baal damals in Phönikien und Palästina verehrt wurden, wenn auch vielleicht nicht überall, so doch über ganz Syrien hin von Norden bis Süden an verschiedenen Orten. Beide Gottheiten müssen einander wesensverwandt sein, da sie mit demselben Ideogramm umschrieben werden; möglich wäre auch völlige Identität, so daß Hadad als der Baal aufzufassen wäre, aber diese

1) BAUDISSIN, RE3 s. v. „Hadad" 290, 39 vermutet, daß er speziell nach Gaza gehört.

Annahme ist keineswegs notwendig, bezeichnet doch dasselbe Ideogramm auch den sumerischen Gott Iškur, den babylonisch-assyrischen Rammân und den hethitisch-mitannischen Tešub. Man wird darauf verzichten müssen, einzelne Orte anzuführen, an denen Hadad oder Baal verehrt wurden, weil der sichere Nachweis fehlt, daß die Personennamen gerade dort bodenständig sind, wo sie uns zufällig bezeugt werden. Aber auch das bleibt fraglich, ob man mit Recht einen Kultus der Götter annimmt, die uns in theophoren Eigennamen begegnen; denn einmal gebildete Personennamen erhalten sich lebendig und wandern weiter, wenn die Bedingungen längst nicht mehr vorhanden sind, unter denen sie einst entstanden. Die Geschichte des Namens *Isidor* ist ein klassisches Beispiel dafür. Nun wird man zwar die Existenz eines Baalkultes nicht gut anfechten können, da uns dafür genügend andere Überlieferungen zur Verfügung stehen, wohl aber die Existenz eines Hadadkultes.

Die Frage lautet, um sie ganz scharf zu präzisieren, ob zur Amarnazeit bei den Amurritern Palästinas oder Phönikiens[1] ein Hadadkultus nachweisbar ist. Für die Lösung dieses Problems sind die Personennamen wertlos; hier können nur direkte Nachrichten über die Gottheit selbst in Betracht kommen. In der Tat finden sich solche in den Amarnabriefen. An allen diesen Stellen heißt die Gottheit *An. Im.*, und wieder erhebt sich die Frage, wie man dies Ideogramm lesen soll. Knudtzon hat sich, wie alle bisherigen Forscher, für *addu* entschieden, und Weber hat sich ihm nicht nur angeschlossen, sondern die Aussprache sogar als „gesichert" bezeichnet auf Grund der Personennamen.[2] Dazu darf man zunächst ein bescheidenes Fragezeichen machen. Die Übersicht über die Personennamen hat gelehrt, daß *An. Im.* in den Amarnabriefen drei Bedeutungen haben kann: 1. Tešub; 2. Hadad; 3. Baal, und daß man jede Stelle für sich betrachten muß. Die Personennamen können also nicht für Hadad den Ausschlag geben. Zwar Tešub mag man für die meisten Fälle ausschalten, aber Baal und Hadad halten sich nach der Zahl der sicheren Lesungen die Wage. Wenn keine anderen Gründe hinzukämen, müßte

1) Baudissin, RE³ s. v. „Hadad" 290, 55 ff. will die Verehrung Hadads speziell auf das nördliche Phönikien beschränken, im Widerspruch, wie mir scheint, mit den von ihm vorausgesetzten Überlieferungen.

2) Weber schreibt im Register S. 1582 zu „*ilu addu* (geschr.: *Im*)" wörtlich: „Die Aussprache ist gesichert durch den Vergleich von *ia-ap-ti-ḫa-da* 335, 9 mit *ia-ap-ti-iḫ-Im.* 288, 45."

man auf eine Entscheidung des vorliegenden Problems verzichten; glücklicherweise bringen ägyptische Texte Licht in dieses Dunkel.

In ägyptischen Texten und Bildern wird *addu* oder Hadad, soweit bisher bekannt ist, überhaupt nicht ein einziges Mal erwähnt oder dargestellt. Schon dies negative Resultat ist sehr beachtenswert. War Hadad wirklich der Hauptgott der phönikischen Amurriter oder auch nur einer der am meisten verehrten Götter, so ist das Schweigen der ägyptischen Texte über ihn unverständlich, da andere amurritische Götter jener Zeit oft genannt werden. Allerdings muß man mit dem argumentum e silentio vorsichtig sein, wie das Beispiel des Rešeph lehrt, der umgekehrt zwar in ägyptischen Texten des Neuen Reiches vorkommt, dagegen in den Amarnabriefen völlig fehlt, gewiß nur aus Zufall. Aber man darf auch den Unterschied zwischen Rešeph und Hadad nicht übersehen: Rešeph mag in einzelnen Kreisen oder Städten sehr beliebt gewesen sein, allein er war doch nur ein Gott zweiten Ranges und scheint nirgends an der Spitze eines Pantheons gestanden zu haben. Hadad hingegen würde, wenn die Lesung Knudtzons richtig wäre, in den Amarnabriefen an so hervorragender Stelle genannt sein, daß man ihn für den Hauptgott der Amurriter erklären müßte; und eben dies ist unmöglich, weil er uns dann notwendig auch in ägyptischen Texten begegnen müßte.

Aber zu dem negativen Beweis gesellt sich der positive, da sich wenigstens bisweilen nachweisen läßt, daß die Ägypter Baal schreiben, wo in den Amarnabriefen von *An. Im.* die Rede ist. Läßt sich diese These auch nur an einer Stelle zur Evidenz erheben, so wird man an allen entsprechenden Stellen Baal für *An. Im.* einsetzen müssen. Zur Entscheidung dieser Frage ist es notwendig, zu wissen, in welchen ägyptischen Texten Baal überliefert ist und was dort von diesem Gotte ausgesagt wird. Das im folgenden beigebrachte Material beruht auf den Sammlungen des Ägyptischen Wörterbuchs[1] in Berlin, dessen Benutzung mir durch das Entgegenkommen Professor Ermans erlaubt wurde; ihm und Dr. Grapow schulde ich für mancherlei Rat und Belehrung aufrichtigen Dank.

* * *

1) Möglicherweise fehlen einzelne kleine Inschriften oder Stelen, die nicht kollationiert worden sind. So fehlen auch die Eigennamen, die noch manches interessante Gut bergen dürften, wie *Schem-Baal* aus Gaza (= שם־בעל; vgl. o. šumu-addu u. a.) und *Baal-roi* aus Gaza (= בעל־ראי; vgl. אל־ראי und dazu: Gressmann, Mose und seine Zeit S. 290 Anm. 5), beide bezeugt im Pap. Anast. III Taf. 6 Rs. (im 3. Jahr des Menephtah, im 9. Monat).

Priester des Baal.

1. Leps. Denkmäler, Text 1, 16. Ende der XVIII. Dyn. Ein *Priester des Baal*, zugleich Priester der Astarte, mit dem fremden Namen *srbjn* und zugleich mit einem ägyptischen Namen.

2. Berlin 8169. Denkstein aus der Zeit Scheschonks I. Enthält die Namen mehrerer *Baalspriester* aus Memphis, deren Genealogie anscheinend bis ins Neue Reich, etwa bis in die XX. Dyn. zurückgeht. Damals dienten ihre Vorfahren schon dem Baal und tun dies noch unter Scheschonk I. (Erman).

Gebete an Baalim.

3. Sall. 4 Rücks. 1, 6. Zeit Menephtahs. *(Ich bete) . . . zu bʿlj(?), zu ḳdš, zu mnj (?ʾinj?), zu bʿlj-ḏpn.*

Das erste *bʿlj* ist halb zerstört und darum fraglich — „zu den Baalim“? *ḳdš* ist die bekannte Göttin Kadeš. Welche weibliche Gottheit sich hinter מני (?אני oder ירי?) birgt, weiß ich nicht. *bʿlj-ḏpn* könnte einem בעלי־צפן entsprechen. Doch braucht *bʿlj* nicht notwendig Umschrift des semitischen st. cs. plur. zu sein; es handelt sich vielleicht um den ägyptischen Plural, obwohl das Determinativ fehlt (Erman). W. Max Müller, Asien und Europa S. 315 liest indessen בעלת־צפן; ob seine Lesung richtig ist, wäre nur am Original selbst zu entscheiden, da der Unterschied ganz geringfügig ist. Immerhin spricht gegen sie, daß eine בעלת־צפן, wenngleich an sich nicht unmöglich, doch nirgends sonst bezeugt ist. Dagegen kennen wir einen בעל־צפן, von zahlreichen Orts- und Personennamen abgesehen, aus dem Vertrag zwischen Asarhaddon und Baal von Tyrus (Winckler, Altor. Forsch. II 10 Z. 10 des Textes); wahrscheinlich war auch der Opfertarif von Marseille in einem Tempel des *Baʿal ṣaphôn* aufgestellt (בת בעלצפן CIS. I 165, 1 = Lidzbarski, Altsem. Texte I 63, 1). Der Plural würde sich leicht als der sogenannte „Hoheitsplural“ erklären: בעלי־צפן = בעל־צפן wie בעלים = בעל, אדנים = אדן. Besonders beachtenswert ist der zweimal in ägyptischen Texten bezeugte Plural von רשף, der vielleicht ebenso erklärt werden muß; vgl. Medinet Habu aus der Zeit Ramses III. (Rougé, Inscr. Hierogl. 141): *Seine Offiziere sind wie ršp-Götter* und Pap. Turin (Pleyte et Rossi Taf. LXXXV, II, Z. 2), wo der Plural von Rešeph sicher, im übrigen aber das Verständnis fraglich ist.

Baal im Himmel.

4. Med. Habu. Zeit Ramses III. Rougé, I. H. 116: *Sein (des Königs) Gebrüll wie Baal im Himmel.*

Dasselbe Wort, das hier für *Gebrüll* gebraucht wird, ist auch üblich vom *Brüllen* des Löwen und begegnet uns ebenso vom *Gebrüll* des Set: *Sein (des Königs) Gebrüll ist wie das des Sohnes der Nut* (= Set), Karnak Leps. Denkm. III 130b.

5. Med. Habu. Zeit Ramses III. Rougé, I. H. 124—5: *Das Herz Seiner Majestät wurde stark, indem er schrecklich war wie Baal im Himmel.*

Der Ausdruck *Baal im Himmel* oder *Baal am Himmel* findet sich nur in Nr. 4 und 5. Eine analoge Redeweise wie „Gott im Himmel“ oder „Re im Himmel“ ist im Ägyptischen nicht üblich, sondern nur eine Wendung wie *stark im Himmel, herrlich im Himmel* oder *Herr des Himmels*, ein Prädikat aller Götter (Erman). Ein Vergleich von Nr. 4 und 5 lehrt, daß sich das Gebrüll des Baal im Himmel zunächst auf seine grimmige Wut bezieht; eben deshalb brüllt er wie ein Löwe. Natürlich wird dabei zugleich an das Gebrüll des Donnergottes gedacht sein, hat doch beim Gewitter der Donner die Phantasie der Alten mehr angeregt und beschäftigt als der Blitz. Fraglich muß es dagegen bleiben, ob der *Baal im Himmel* ohne weiteres dem *Herrn des Himmels* (בעל־שמים) gleichgesetzt werden darf; denn der Ausdruck ist nicht völlig identisch.

Baal als Kriegsgott.

6. Med. Habu. Zeit Ramses III. Duem. Hist. Inschr. I 24—25: *Seine Majestät ist wie der Baal auf den Bergen.*

Der Artikel *(pꜣbʿr)* ist nur hier in ägyptischen Texten mit Baal verbunden. Wie analoge Fälle lehren, darf man nicht verstehen: *der Baal auf den Bergen*[1], sondern *auf den Bergen* gehört zu *Seine Majestät*. Der Sinn ist demnach: „Der König ist wie Baal, wenn er auf den Bergen (d. h. in fremden Ländern) kämpft.“ Vgl. Nr. 7—9.

7. Karnak. Zeit Sethos I. Champ. Not. Desc. 98: *(Der König) ist wie Baal, wenn er die Berge betritt; sein Schrecken zerbricht die Fremdländer.*

8. Karnak. Zeit Sethos I. Leps. Denkm. III 130a: *(Der König), der das Schlachtfeld betritt wie Set, groß an Schrecken wie Baal in den Fremdländern.*

9. Med. Habu. Zeit Ramses III. Unveröffentlicht. *Der König, der seine Angreifer niederwirft von Angesicht zu Angesicht, der tut,*

---

1) Der Ζεὺς ὄρειος (Renan, Mission S. 397) ist vermutlich identisch mit dem בעל לבנן.

was ihm beliebt in den Ländern und Fremdländern, gleich dem Baal, mächtig unter seinen Feinden.

10. Karnak. Zeit Sethos I. Leps. Denkm. III 127a: *Starkherzig wie Baal.*

11. Med. Habu. Ramses III. Champ. Mon. 222—3. RIH. 130—131; Mar. Voy. II 55: *Groß an Stärke wie Baal.*

Das Prädikat *groß an Stärke*[1] ist typisch für Set (Erman) und mag daher von Set auf Baal übertragen sein.

12. Med. Habu. Ramses III. Unveröffentlicht. *Kraft, Stärke und Furcht sind vereinigt in seinen Gliedern, man erblickt ihn (den König) schrecklich wie den Baal.*

13. Med. Habu. Ramses III. RIH. 145—6. Epitheta des Königs: *Blühender Jüngling, stark wie Baal.*

14. Karnak. Sethe 7, 82. Ramses II. stürmt eine Festung: *der das Schlachtfeld durcheilt wie Set, Schrecken ist vor ihm wie (vor) Baal auf den Barbaren.*

15. Harris I 22, 8—9. Ramses III: *Er lasse seinen Arm und seine Keule auf das Haupt der Asiaten fallen, damit sie sich krümmen vor seiner Kraft, als wäre er Baal.*

16. Turin Pap. Pl. et Rossi 89, 9—10. Hymnus auf Ramses II: *Du bist Baal, du erscheinst wie . . . in den fernen Ländern.*

17. Med. Habu. Ramses III. Piehl, Inscr. I 147 A. Z. 10—11. Rede der gefangenen Fürsten: *Du bist wie Baal, gerade (?) in seinen Gestalten.*

18. Med. Habu. Ramses III. Greene, Fouilles I 5—6. Epitheta des Königs: *gleich dem Baal.*

19. Med. Habu. Ramses III. Champ. Mon. 217; Ros. MS. 124; Br. Rec. 55. Epitheta des Königs: *Er erscheint auf dem Schlachtfeld gleich Baal.*

20. Ramesseum. Ramses II. Lepsius D. III 161 (Var. Lepsius D. III 164). *Er (der König) ist wie Sutech, und Baal ist in seinen Gliedern.*

Seine Glieder sind stark im Kampf wie die des Kriegsgottes Baal (Erman); vgl. Nr. 21—26.

21. Cheta-Schlacht nach Sall. 3, 9, 8—9. Ramses II. *Du bist Sutech, der Kraftreiche, der Sohn der Nut. Baal ist in deinen Gliedern.*

---

1) Vgl. dazu Roeder bei Roscher s. v. „Set" 752, 22 ff.

22. Cheta-Schlacht nach SALL. 3, 1, 8—10. Ramses II. sagt in der Schlacht von seinen Feinden: *Sie rufen einander zu: Wahrlich, das ist kein Mensch, der unter uns ist, es ist Sutech, der Ruhmreiche, und Baal ist in seinen Gliedern.*

23. Cheta-Schlacht nach Karnak. RIH. 217 Z. 35—36. Duplikat zu Nr. 22.

24. Cheta-Schlacht nach Luksor. RIH. 241, 42. Während Ramses II. die Cheta niederwirft, ruft einer von ihnen aus: *Es ist kein Mensch, der unter uns ist, sondern Set, und Baal ist in seinem Leibe.*

25. Karnak. SETHE 18, 15. Duplikat zu Nr. 24.

26. Cheta-Schlacht nach Luksor. RIH. 247, 77—80. Der Chetafürst sagt zu Ramses II.: *[Du bist] das Ebenbild des Re, . . . du bist Set, und Baal ist in [deinen Gliedern].*

27. Pap. Leiden 343, Vorders. 2, 2—4. Zaubertexte des Neuen Reiches: *Das Schwert des Sutech ist gegen dich, du Smn, das . . . des Baal ist an deinem Kopf, du Smn, das Messer des Horus ist an deinem Scheitel.*

28. Pap. Leiden 343, Rs. 3, 9—10. Duplikat zu Nr. 27.

29. Pap. Leiden 343, Vs. 4, 12—5, 2: *Baal schlägt gegen dich mit dem Zedernbaum, der in seiner Hand ist; er schlägt dich wieder mit den . . . von Zedernholz, die in seiner Hand sind.*

30. Pap. Leiden 345, Rs. G. 2, 5—7. Duplikat zu Nr. 29.

31. Pap. Leiden 345, Rs. G. 2, 7—9. Duplikat zu Nr. 29.

32. Cheta-Schlacht nach Luksor. RIH. 236, 21, 22. Ramses II. *Er war wie Baal in seiner Stunde.*

Das Verständnis dieses Sprachgebrauchs ergibt sich aus den folgenden Nr. 33—42 und aus parallelen Wendungen, wie sie im Ägyptischen üblich sind. Man sagt niemals: „die Stunde des Gottes", sondern immer: *der Gott in seiner Stunde* oder *in seiner Zeit*, z. B. *gebaut vom Gotte Chnum in seiner Stunde*, d. h. wenn er am schönsten baut. *Gnädig in seiner Stunde,* d. h. wenn er am gnädigsten ist, wenn er seine Natur am vollsten offenbart. Baal *in seiner Stunde* ist demnach die Zeit, die seiner wilden, kriegerischen Art am meisten entspricht.

33. Cheta-Schlacht nach Karnak. RIH. 222, 50—51. *Ich bin wie Baal hinter ihnen in der Stunde seiner Macht.*

34. Med. Habu. Ramses III. Unveröffentlicht. *Er ist wie Baal im Augenblick seiner Wut.*

35. Cheta-Schlacht nach SALL. 3, 1, 5—6. Ramses II. *glich dem Baal in seiner Stunde.*

36. Cheta-Schlacht nach Sall. 3, 3, 8—9. Ramses II. ruft: *Ich gleiche dem Baal in seiner Stunde.*

37. Ramesseum. Lepsius D. III 153. Ramses II. *war wie Baal in seiner Stunde.*

38. Abu Simbel. Lepsius D. III 187 cd.; Champ. Mon. 29—27; RMS. 100—102. Ramses II. *war wie Baal in seiner Stunde.*

39. Cheta-Schlacht nach Karnak. RIH. 210, 17—18: *Er glich dem Baal in seiner Stunde.*

40. Cheta-Schlacht nach Karnak. RIH. 215, 30—31: *Ich gleiche dem Baal (?) in seiner Zeit.*

41. Cheta-Schlacht nach Sall. 3, 5, 9—10: *Ich bin wie Baal in der Stunde seiner Macht.*

42. Cheta-Schlacht nach Luksor. RIH. 244, 58—245, 59: *Ich bin hinter ihnen wie Baal in der Stunde seiner Macht.*

Name eines Gespanns.

43. Med. Habu. Ramses III. Unveröffentlicht. (Sethe, Heft 15, 53—54): *Bˁl-ḥr-ḫpšf aus dem Stall des Palastes Ramses III.*

Der Name bedeutet: *Baal ist bei seinem Arm*, d. h. Baal hilft ihm (Erman).

Name von Gewässern.

44. Anast. III 2, 6—8. XIX. Dyn. *Baal-Gewässer* in Unterägypten.

45. Dendera. Dümichen, Geogr. I. III 82. Zeit des Augustus. *Baal-Gewässer* in Oberägypten.

46. Dendera. Mar. Dend. I 61 a; Düm., Geogr. I. I/XXI. *See des Baal* in Oberägypten.

47. Edfu. Rochem. I 340. Zeit Ptolemäus IV. *Gewässer des Baal* in Oberägypten.

Baal als Verbum.

48. Edfu. Naville, Mythe d'Horus. Taf. IV. Ptol. Zeit: *Ich schneide aus das Herz dessen, der frevelt gegen dein ...*

Von dem Substantivum Baal ist hier nach der Mode der Spätzeit ein Verbum abgeleitet wie *baalen*, das nach dem Zusammenhang soviel heißen muß wie *böse sein* oder *freveln* (Erman).

Chronologische Zusammenfassung.

Ende der XVIII. Dyn. (rund 1400): Nr. 1.
Neues Reich (XVIII—XX. Dyn.): Nr. 2. 27—31. 44.
XIX. Dyn. Sethos I. (1313—1292): Nr. 7. 8. 10.
Ramses II. (1292—1225): Nr. 14. 16. 20—26. 32. 33. 35—42.
Menephthah (1225—1215): Nr. 3.
XX. Dyn. Ramses III. (1198—1167): Nr. 4—6. 9. 11—13. 15. 17—19. 34. 43.
Scheschonk I. (945—924): Nr. 2.
Griechisch-römische Zeit: Nr. 45—48.

Daraus geht zunächst hervor, daß der Baalkultus in der Fremdenkolonie von Memphis (wahrscheinlich ununterbrochen) seit dem Ende der XVIII. Dynastie bis auf Scheschonk, d. h. rund von 1400—925, geblüht hat (Nr. 1—2). In den Königsinschriften spielt Baal seine Hauptrolle während der XIX. und XX. Dynastie oder, anders ausgedrückt, unter Ramses II. und III., d. h. rund von 1300—1150. Aber man darf natürlich nicht vergessen, daß unser Wissen Stückwerk ist und von den zufälligen Nachrichten abhängt, die wir bisher besitzen. Es ist kein Grund einzusehen, warum der Baalkultus unter den Phönikern und Palästinensern in Memphis nach der Regierung Scheschonks I. plötzlich aufgehört haben sollte, hören wir von der dortigen Fremdenkolonie doch noch öfter aus den folgenden Jahrhunderten. Für den terminus a quo läßt die Schreibung wenigstens einen ungefähren Schluß zu.

Schreibung Baals.

In der Regel: *bʿr*.
Einmal: *pꜣbʿr* (mit dem ägyptischen Artikel): Nr. 6.
Einmal: *bʿrw* (unter Sethos I.).

Da die Schreibung nicht syllabisch ist, so muß die Entlehnung des Namens älter sein als die XVIII. Dynastie; wahrscheinlich geht sie ins Mittlere Reich zurück (Erman).

Wesen Baals.

Das Bild Baals ließe sich wohl noch lebendiger gestalten und schärfer umreißen, wenn man auch die Nachrichten über Set mit heranzöge; denn es ist zweifellos, daß Set und Baal teilweise miteinander verschmolzen sind. Auch unter den Bildern, die „Set" darstellen, mag sich hier und da ein Baal verbergen, da sie mehrfach fremde, unägyptische Züge tragen. Aber auf Set haben außer Baal

auch noch andere Götter der Hyksos, Mitanni oder Hethiter eingewirkt, und es ist sehr fraglich, ob man alles Fremde ohne weiteres dem semitischen Baal zuschreiben darf. Da man mit zuviel Unbekanntem rechnen muß, wird man zunächst besser tun, auf Set ganz zu verzichten, wenn man das Wesen Baals auf ägyptischem Boden darstellen will. Auch ROEDER, der in seinem umfassenden Aufsatz über Set[1] das ihm zugängliche Material nicht nur gesammelt, sondern auch geordnet hat, vermeidet im allgemeinen eine klare Scheidung zwischen den verschiedenartigen Bestandteilen im Wesen dieses Gottes. Ja, man wird auch die Möglichkeit im Auge behalten müssen, daß, wie Set oft ein maskierter Baal sein mag, so auch umgekehrt Baal im Kostüm Sets auftreten kann. Zum Beispiel ist oben (Nr. 11) vermutet worden, das Prädikat *groß an Stärke* sei erst sekundär von Set auf Baal übertragen worden; Ähnliches mag auch sonst der Fall sein.

Unter diesem Vorbehalt lassen sich im Wesen Baals zwei Züge scharf erkennen: An den meisten Stellen erscheint er als Kriegsgott. Das ist überraschend für den, der nur die semitischen Texte im Auge hat, aber nicht auffällig für den, der sich die Eigenart der semitischen Götter in Ägypten überhaupt vergegenwärtigt; denn fast alle semitischen Götter und Göttinnen sind auf dem Boden Ägyptens zu Kriegsgottheiten geworden. Eine Beeinflussung Baals durch Set, falls dieser wirklich Kriegsgott gewesen ist, — ROEDER bestreitet das — würde das hier vorliegende Problem nicht lösen; man muß vielmehr eine allgemeine Ursache annehmen, die auch auf andere Gottheiten gewirkt haben kann und ihre Umwandlung in Kriegsgottheiten erklärt. Die Frage mag hier auf sich beruhen, da sie nur in einem größeren Zusammenhange beantwortet werden kann.

Zweitens erscheint Baal als Himmelsgott; genauer heißt er *Baal im Himmel*. Charakteristisch ist für ihn das schreckenerregende, tierische *Gebrüll* (Nr. 4 und 5). Beides ist noch für den Baal des Alten Testaments bezeichnend! Als Vegetationsgott ist dieser der Herr des Gewitters; denn aller Regen hängt im Orient vom Gewitter ab. Ferner ist ihm der Stier heilig nur aus dem Grunde, weil sein wildes Gebrüll allein dem Brüllen des Donners vergleichbar ist. Beides trifft nun auch für den *An. Im.* der Amarnabriefe zu, dem sich die Untersuchung jetzt wieder zuwenden kann.

* * *

1) In dem Mythologischen Lexikon von ROSCHER.

Oben sind nur die mit *An. Im.* gebildeten Personennamen und diejenigen Stellen behandelt worden, an denen *An. Im.* dem Tešub gleichgesetzt werden muß. Davon abgesehen, wird der Gott *An. Im.* noch sechsmal genannt, und in allen diesen Fällen identifizieren ihn die Forscher mit Hadad, indem sie das Ideogramm *addu* lesen: 52, 4; 53, 6; 108, 9; 147, 14; 149, 7; 159, 7. Bei der Nachprüfung scheidet 53, 6 von selbst aus, weil der Text völlig unsicher und wahrscheinlich falsch ergänzt ist. Von den übrig bleibenden fünf Stellen lassen sich drei zu einer Einheit zusammenfassen, weil sie fast wörtlich übereinstimmen:

108, 9: „Erscheint es gut dem Könige, der wie *An. Im.* und die Sonne am Himmel ist" (*ša ki-ma An. Im. ù* *ilušamši i-na ša-me i-ba-ši*).

149, 7: „O König, mein Herr, wie die Sonne, wie *An. Im.* im Himmel bist du" (*ki-i-ma ilušamaš ki-ma An. Im. i-na ša-me at-ta*).

159, 7: „Du bist wie *An. Im.* und du bist wie die Sonne" (*at-ta ki-i-ma An. [Im.] [ù a]t-ta ki-i-ma ilušamaš*; zur Lesung vgl. die Anmerkung Knudtzons).

Diese drei Briefe stammen aus dem Zentrum des amurritischen Gebietes (von Rib-Addu in Gebal, von Abi-milku aus Tyrus und von Aziru im Libanon) und sind an den König von Ägypten gerichtet, der hier, wie auch sonst häufig in den Amarnatexten, als *šamšu* „Sonne" angeredet[1] oder mit ihr verglichen wird. *ilu šamšu* entspricht genau dem ägyptischen „Sonnengott" Horus oder Re, mit dem der Pharao in ägyptischen Texten identifiziert oder verglichen wird. Daß hier der Einfluß des ägyptischen Hofstils vorliegt, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Winckler[2] und ihm folgend Weber (S. 1196) haben freilich auch hethitischen Einfluß für möglich oder erwägenswert gehalten. Aber wenn der hethitische König in hethitischen Texten als *Sonnengott* bezeichnet und auf hethitischen Denkmälern als Sonnengott dargestellt wird, so ist das nicht primäre, sondern sekundäre Sitte und so sicher ägyptische Entlehnung wie die Sonnenscheibe bei den Hethitern, deren Wanderung sich deutlich von Ägypten über Phönikien zu den Hethitern und Assyrern verfolgen läßt.[3]

1) Vgl. die Belege im Register von Knudtzon-Ebeling s. v. *šamšu* S. 1511.

2) Vorläufige Nachrichten MDOG. 35, 53 f.

3) Vgl. Eduard Meyer, Reich und Kultur der Chetiter. Berlin 1914. S. 29 ff.

Eigenartig und nur an den drei eben zitierten Stellen bezeugt ist der zweite Vergleich des ägyptischen Königs mit dem *An. Im.* Beachtenswert ist der Zusatz *ina šamê* „im Himmel" oder „am Himmel". Seiner Stellung nach könnte es eine nähere Bezeichnung zu *ilu šamaš* (108, 9), das andere Mal dagegen zu *An. Im.* sein (149, 7); doch wäre es möglich, daß es in beiden Fällen *ἀπὸ κοινοῦ* stünde. Dann wäre der Schluß noch sicherer, den man schon aus der bloßen Nebeneinanderstellung der Aussagen ziehen möchte, nämlich die Gleichung: „Du bist wie *ilu šamaš* am Himmel" — „Du bist wie *An. Im.* am Himmel", oder anders ausgedrückt: *An. Im.* wäre sachlich mit dem Sonnengott identisch. Genauer würde *ilu šamaš* den ägyptischen, *An. Im.* dagegen den amurritischen Sonnengott vertreten; die Verbindung beider ließe sich ausgezeichnet verstehen. Zwingend ist dieser Schluß nicht, aber er wird durch die vierte Stelle verstärkt, die hier in Betracht kommt:

52, 4 heißt es in dem Brief des Akizzi von Ḳaṭna (in der Gegend zwischen Hamath und Höms, Weber S. 1108): „Siebenmal fiel ich zum Fuß meines Herrn, meines *An. Im.*, nieder" (*a-na šepi b[e-l]i-ia An. Im-ia amḳut*; die Lesung von *An. Im.* ist nicht absolut sicher, wie die Anmerkung Knudtzons lehrt).

Der Ausdruck ist ganz singulär. In den Briefen anderer Fürsten aus Nordsyrien heißt es statt dessen: *ana šêpê bêlia* *ilu*šamši-ia* „zu den Füßen meines Herrn, meiner Sonne" (74, 4; 76, 6; 78, 6; 79, 6 usw.). Wenn also 52, 4 richtig gelesen ist, kann kein Zweifel sein, daß *ilu šamaš* und *An. Im.* identisch sind und daher beide den Sonnengott bezeichnen. Damit ist aber noch nicht erklärt, warum die Schreiber bisweilen zu *ilu šamaš* oder *An. Im.* ein *ina šamê* hinzufügen. Es versteht sich doch von selbst, daß sich die Sonne „am Himmel" befindet; wozu also dieser überflüssige Zusatz? Man könnte ägyptischen Einfluß vermuten, da ja *ilu šamaš* den ägyptischen Sonnengott vertritt; im Ägyptischen ist indessen eine solche Redeweise nicht üblich (vgl. oben S. 199). Merkwürdig nahe berührt sich mit dem Amurritischen das Hethitische; wird dort von einem *ilu šamaš ina šamê* gesprochen, so hier von einem *ilu šamaš šamê*.[1] Wie man auch über die Entstehung dieses auffälligen Ausdrucks urteilen mag[2], schwerlich hat das hethi-

1) Hugo Winckler, Vorderasien im zweiten Jahrtausend (MVAG. 1913, 4) S. 69 zitiert aus dem Edikt Mutallus Col. III 13 ff.: *ilu šamaš ša-me-e beli-ia.*

2) Eine Vermutung darüber findet sich am Schluß dieses Aufsatzes.

tische *šamaš šamê* auf das amurritische *šamaš ina šamê* abgefärbt, da beides nicht völlig übereinstimmt, wenngleich die Differenz geringfügig ist. Aber es kommt hinzu, daß *ina šamê* in den Amarnatexten ursprünglich gar nicht, wie bisher vorausgesetzt wurde, zu *ilu šamaš*, sondern zu *An. Im.* gehört; so lehrt es deutlich die fünfte Stelle, die noch zu behandeln ist:

147, 14 schreibt Abimilku von Tyrus an den König von Ägypten: „(Der König), der seinen Schall gibt im Himmel wie *An. Im.*, so daß er[z]ittert das ganze Land von seinem Schall" (*ša id-din ri-ig-ma-šu i-na sa-me ki-ma An. Im. ù ta[r]-ku-ub gab-bi mâti*[ti] *iš-tu ri-ig-mi-šu*).

Hier ist *ina šamê* zwar vorangestellt, aber logischer sollte es dem *An. Im.* folgen; denn eigentlich ist es nicht der König, sondern der Gott, der „im Himmel" donnert. Diese Stelle ist nun von besonderer Wichtigkeit, weil sie durch Vergleich mit den ägyptischen Texten die Gleichsetzung von *An. Im.* mit Baal über jeden Zweifel erhebt. Wenn es von Ramses III. heißt: *Sein Gebrüll ist wie das Baals im Himmel* (vgl. oben Nr. 4), so ist das identisch mit dem, was hier von Amenophis III. oder IV. ausgesagt wird: *Sein Schall ist im Himmel wie der Baals.*

Von hier aus darf man weitergehen und für alle fünf Stellen, an denen uns *An. Im.* im amurritischen Hofstil begegnet ist, mit Sicherheit behaupten, daß dies Ideogramm *ba'alu* zu lesen ist. Die Gründe sind, um sie noch einmal kurz zusammenzufassen:

1. *An. Im.* = *addu* ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil Hadad in ägyptischen Texten nicht vorkommt.

2. *An. Im.* entspricht dem *Baal* der ägyptischen Texte im allgemeinen darin, daß beide mit dem Könige verglichen oder identifiziert werden.

3. Speziell findet sich das merkwürdige *An. Im. ina šame* (108, 9; 147, 14; 149, 17) im Ägyptischen wieder als *Baal im Himmel* (Nr. 1 u. 5).

4. Überdies wird der grimmige Zorn des Königs als *Gebrüll des An. Im.* (147, 14) oder *Gebrüll des Baal* bezeichnet (Nr. 4), genauer als Donnergebrüll *im Himmel.*

5. Die Formeln, die auf den Pharao angewandt werden, stammen nicht aus dem hethitischen, sondern aus dem ägyptischen Hofstil, der darum auch zur Erklärung der Einzelheiten beiträgt.

Um diese These noch fester zu begründen, empfiehlt es sich, die zuletzt zitierte Stelle in ihrem Zusammenhang zu analysieren. 147, 5—15

schreibt Abimilku von Tyrus an den König von Ägypten: *Mein Herr ist die Sonne, die aufgeht über die Länder Tag für Tag nach der Bestimmung der Sonne, seines gnädigen Vaters; er belebt durch seinen guten Hauch*[1] *und (dieser) kehrt wieder bei seinem Aufgang*[2]*; er versetzt das ganze Land in Ruhe durch die Macht der Hand*[3]*; er gibt seinen Schall im Himmel wie Baal, so daß erzittert das ganze Land vor seinem Schall.* Hier und an anderen Stellen seines Briefes redet Abimilku ganz im Stil der ägyptischen Höflinge; seine Worte klingen fast wie eine Übersetzung aus dem Ägyptischen und haben dort zahllose Parallelen. Echt ägyptisch ist zunächst, daß *ilu šamšu* genau so unterschiedslos wie *Re* oder später *pꜣRe*[4] bald die physische *Sonne* bezeichnet, die am Himmel aufgeht, bald den *Sonnengott*, auf dessen Befehl dies geschieht. Echt ägyptisch ist ferner, daß der König nicht nur selbst Re genannt wird, sondern auch als Sohn des Re gilt; darum heißt dieser hier *sein gnädiger Vater.* Echt ägyptisch ist drittens, daß der König als *Lebensodem*[5] seinen Untertanen *guten Hauch* in die

---

1) Daß *šēḫu* = *šâru* „Hauch" ist, hat EBELING erkannt (vgl. dazu WEBER S. 1606).

2) KNUDTZON übersetzt: *(Er ist es), der belebt durch sein gutes ... und wiederkehrt bei (nach?) seinem Verschwinden.* Wäre dies richtig, so könnte man mit GRAPOW (mündlich) auf Echnatons Hymnus Z. 23 verweisen; vgl. die Wiedergabe RANKES in AOTB. I 191: *indem du aufgingst in deiner Gestalt als lebende Sonne, indem du strahltest, glänztest, dich entferntest und wiederkehrtest.* Indessen *bei seinem Verschwinden* gibt keinen Sinn, und *nach seinem Verschwinden* kann *ina sapanišu* nicht bedeuten. Vielmehr muß man zu *ù izaḫar* als Subjekt *šēḫu* ergänzen (vgl. 147, 21. 44, wo beide Male *ù izaḫar šēḫu* steht). Für das Verständnis von *ina sapanišu* ist die Parallele 147, 41 ff. entscheidend: *Wer hört auf den König, seinen Herrn, und ihm dient an seinem Ort, über dem geht die Sonne auf und es kehrt wieder guter Hauch vom Munde seines Herrn.* Echnaton drückt denselben Gedanken in seinem Hymnus so aus (Z. 24 RANKE): *Gehst du auf, so leben sie, gehst du unter, so sterben sie.* Da der „gute Hauch", das Leben des Menschen, bei Sonnenuntergang verschwindet, aber wiederkehrt bei Sonnenaufgang, so muß *izaḫar ina sapanišu* heißen: *er kehrt wieder bei seinem Aufgang.* Nach dem Glossar EBELINGS (S. 1503) ist *sapânu* = *etêḳu* „fortziehen", also wohl auch Synonym zu *aṣû* „ausziehen"; *ina sapanišu* = *ana muṣi ilušamši* 288, 6.

3) Das Wort *Hand* ist nicht ganz sicher.

4) Wie ERMAN mich belehrt, sagt man vulgär immer *pꜣRe*, seitdem sich im Mittleren Reich der Artikel gebildet hat.

5) Thr 4 20 (diese Stelle hat zuerst LÖHR mit den Amarnatexten kombiniert); Ps 104 29 f. (vgl. dazu GRESSMANN im Protestantenblatt 1916 Nr. 21 Sp. 323 ff.).

Nase bläst. Amon sagt zu Amenophis III.: *Ich lasse die Barbaren des äußersten Asien ... zu dir kommen ... Da eilt man daher, damit du ihnen ihren Lebensatem gibst.*[1] Den Echnaton verherrlichen seine Großen: *Du bist Luft für alle Nasen, durch die man atmet*[2], oder *der Lebenswind, dessen Stimme man hört,* und deshalb *lebt man dadurch, daß man seinem Herrn dient.*[3] Bei einer so engen Verwandtschaft der Amarnabriefe mit den ägyptischen Texten hat man gewiß ein Recht, auch für den Donner des *An. Im.*, mit dem der König die Völker erschreckt wie Jahwe durch sein Gebrüll[4], den ägyptischen Hofstil zu vergleichen und aus ihm zu lernen, daß *An. Im.* der Baal sein muß. Nur ist in diesem Falle, anders als in den übrigen, der amurritische Hofstil nicht der empfangende, sondern der gebende Teil gewesen.

Das Resultat, das sich aus dieser neuen Lesung des Ideogramms für die amurritische Religionsgeschichte ergibt, ist sehr viel mehr als ein bloßer Name. Zunächst kann an der allgemeinen Tatsache kein Zweifel sein, daß der Baalkultus schon damals die Hauptrolle bei den Amurritern spielte.[5] Auch für einzelne Orte wird man aus dem Hofstil zwar nicht mit absoluter Sicherheit, aber doch mit größerer Wahrscheinlichkeit als aus Eigennamen auf Baalkultus schließen können; wenn z. B. die Baalat von Gebal und Amon in demselben Atemzuge nebeneinander genannt werden (87, 5; 95, 3), so folgt daraus, daß die Baalat die Hauptgottheit von Gebal war, die in den Augen ihres Fürsten würdig erschien, neben Amon zu stehen. Nach diesem Prinzip

1) Stele Amenophis III. aus Theben 28 (= ROEDER, Urkunden S. 157).

2) DAVIES, Amarna II 8 (= ROEDER, Urkunden S. 74).

3) DAVIES, Amarna II 21 (= ROEDER, Urkunden S. 76). Weitere Belege hat GRAPOW (bei WEBER S. 1606) mitgeteilt. Damit ist der ägyptische Ursprung dieser Vorstellungsreihe, den schon BAUDISSIN, Adonis und Esmun S. 504 vermutet hatte, erwiesen. Beachtenswert sind auch die Ausführungen WEBERS S. 1196, durch die ein etwaiger babylonischer und hethitischer Ursprung als unwahrscheinlich gelten muß.

4) Vgl. Ps 9_6 18_{16} 68_{31} 119_{21} u. ä. Das Wort גער bezeichnet auch hier das donnerähnliche Gebrüll, wie der Parallelismus membrorum in Ps 104_7 lehrt. Besonders deutlich ist Ps 29_3 (רעם).

5) Hadad scheidet damit endgültig aus. Die Möglichkeit, daß Hadad bei anderen amurritischen Völkern (außerhalb Palästinas und Phönikiens), die weiter im Osten saßen, verehrt wurde, soll nicht geleugnet werden, im Gegenteil: Wenn Hadad zum Hauptgott der Aramäer geworden ist, muß sein Kult doch wohl in den Gebieten einheimisch gewesen sein, in denen sich die Aramäer niederließen.

würde man einen Baalkultus annehmen dürfen für: Ḳaṭna, Gebal, Tyrus und die Stadt des Aziru, die nicht sicher zu bestimmen ist. Von diesen Städten ist ein Baalkultus sonst nur für Tyrus bezeugt: מלקרת, *der Stadtkönig*, heißt auch בעל צר (CIS. I 122, 1). Eigentümlich kompliziert liegen die Verhältnisse für Gebal (Byblos). Rib-addu, dessen Name mit Hadad gebildet ist, nennt in seinen Briefen die Baalat von Gebal so oft und an so hervorragender Stelle, daß sie zweifellos an der Spitze des dortigen Pantheons gestanden hat. Neben ihr kennen wir aus Philon Byblios und aus zwei Personennamen auf Münzen einen Gott El-Kronos; dieser könnte wohl mit dem Baal Rib-Addus identisch sein. Damit rechtfertigt sich die Hypothese BAUDISSINS, der schon früher das Epitheton „Baal" für den El-Kronos vermutet und sich dafür auf den Namen des זכר־בעל, des Fürsten von Byblos, berufen hatte.[1] Der Reisebericht des Wen-Amon (11. Jahrhundert), der diesen Namen überliefert hat, ist auch deswegen von Interesse, weil er dem Fürsten von Byblos einen ähnlichen, leider nicht ganz verständlichen Ausdruck in den Mund legt, wie ihn Abimilku von Tyrus gebraucht: *Amon donnert im Himmel, indem er den Sutech* (= Baal) *in seine Zeit setzt* (?).[2] Trotzdem die Baalat die Hauptgöttin von Byblos war, nennt Rib-Addu wenigstens an der einen Stelle den *baʿalu (ina šamê)* neben dem *ilu šamšu*. Diese auffällige Tatsache hängt wohl aufs engste mit der anderen, ebenso merkwürdigen und schwerlich zufälligen Tatsache zusammen, daß er in seinen späteren Briefen den Namen Amon vermeidet[3] und statt dessen *ilu šamšu* bevorzugt, gewiß mit Rücksicht auf die religiösen Anschauungen Echnatons; eben deswegen ist es begreiflich, wenn neben diesen nicht Baalat, sondern Baal als Himmels- oder Sonnengott tritt.

Bedeutsamer als für den Kultus sind die Folgerungen, die sich für das Wesen Baals ergeben. Ohne Zweifel erscheint er hier als Donnergott, d. h. allgemein als Gewitter- und Vegetationsgott; Gewitter und Vegetation sind im vorderen Orient untrennbar miteinander verbunden. Für alle Götter, die das Ideogramm *An. Im.* umschreibt, wie Iškur, Ramman, Hadad, Tešub, Baal, sind Gewitter und Vegetation charakteristisch. Dagegen ist es ganz eigenartig, wenn Baal daneben

1) BAUDISSIN, Adonis und Esmun S. 34 Anm. 1; Wen-Amon 1, 17 (= RANKE, AOTB. I 226); vgl. ERMAN, Ä. Z. 38, 1900, S. 5 Anm. 6.

2) Wen-Amon 2, 13 (= RANKE, AOTB. I 228).

3) Amon wird in seinen Briefen genannt 71, 4; 86, 3; 87, 5; 95, 3. Die letzte Stelle fehlt im Register WEBERS.

zugleich als Sonnengott gilt, ein Zug, der bei keinem anderen Vegetationsgott sicher nachweisbar ist. Außerhalb der Amarnabriefe ist nur für den Baal von Tyrus zu erschließen, daß er als Sonnengott aufgefaßt wurde, und zwar unter dem Einfluß der ägyptischen Religion.[1] Wie stark die ägyptische Religion gerade auf die Stadt Tyrus eingewirkt haben muß, lehren, von anderen Tatsachen abgesehen, die Briefe ihres Fürsten Abimilku; denn nirgends begegnen uns so wie hier ganze Stücke ägyptischer Königshymnen in amurritischem Gewande. Byblos war als Haupthafen dem Einfluß der Ägypter gewiß noch unmittelbarer ausgesetzt als Tyrus, und darum treten uns ägyptische Elemente auch in den Briefen des Rib-Addu von Gebal entgegen, aber doch nicht in so krasser Form wie bei Abimilku.

Dieser Gott des Donners und der Sonne heißt entweder einfacher *baʿalu* oder genauer *baʿalu ina šamè*; ebenso reden die ägyptischen Texte von einem *Baal im Himmel*. Als direkte Hinweise auf die himmlische Natur und den himmlischen Wohnort des Baals sind diese Nachrichten von höchstem Interesse.[2] Stade hat noch die Behauptung ausgesprochen, daß Jahwe erst in der Zeit Hesekiels durch eine Verschmelzung altisraelitischer und babylonischer Vorstellungen „in den

1) Ebenso urteilt Baudissin, Adonis und Esmun S. 33 (nur daß er, wie mir scheint, mit Unrecht auch babylonischen oder hethitischen Einfluß für möglich hält) und mit ausführlicherer Begründung RE³ s. v. „Sonne" S. 403 ff. Für unsicher halte ich das angebliche Auferstehungsfest des Melkart, das nur auf einem Mißverständnis beruht, und die Rückschlüsse aus der Simsonsage, die überhaupt nichts Mythologisches enthält. Dagegen hat man festen Boden unter den Füßen, wenn man bedenkt, daß der Tempel Salomos nach dem Muster des tyrischen Staatstempels gebaut ist. Vgl. die Schriften des Alten Testaments in Auswahl II, 1 S. 211 ff., wo ich meine Position darzulegen und zu beweisen versucht habe. Fraglich bleibt nur, ob man diesen Staatsgott von Tyrus mit מלק־רת identifizieren darf; vielleicht gab es neben ihm noch einen בעלשמם. Dies Problem ist so kompliziert, daß es einer besonderen Untersuchung überlassen werden muß.

2) Baudissin, Adonis und Esmun S. 33 findet hier die alten Zeugnisse, die er bisher vermißt hat; die von ihm erwähnte Möglichkeit, daß der Himmelsbaal von den Aramäern entlehnt sei, scheidet damit aus. Die Aramäer spielen, was nicht immer genügend beachtet wird, zur Amarnazeit noch keine Rolle, da sie damals zuerst in der Geschichte auftauchen. Es ist auch irrig, wenn Baudissin ebenda behauptet, die Unterscheidung zwischen *Göttern des Himmels* und *Göttern der Erde* sei bisher für die Phöniker nicht zu belegen; vgl. dagegen den Vertrag zwischen Asarhaddon und Baal von Tyrus bei Winckler, Altor. Forsch. II S. 10 Z. 8 des Textes.

Himmel hineingewachsen" sei.[1] Lidzbarski hat in seinem sonst vortrefflichen Aufsatz über „Balsamem"[2] die These vertreten, die bei dem damaligen Stand unserer Kenntnisse bis zu einem gewissen Grade begreiflich war, der Himmelsgott der Semiten sei erst eine Schöpfung der persischen Zeit. Seitdem sind mehrere wichtige Zeugnisse hinzugekommen, die seine überragende Bedeutung schon für eine sehr viel ältere Zeit lehren. Bei den Aramäern erscheint בעלשמין schon in der Inschrift des Königs זכר von Hamath (um 750 v. Chr.) als Hauptgott.[3] In einer ebenfalls aramäischen Inschrift aus dem 5. Jahrh. v. Chr. steht *Beʿelšmîn der Große* wiederum an der Spitze der Götter.[4] Noch im 5. Jahrh. n. Chr. gilt er in Nordsyrien, speziell in Nisibis, nach Isaak von Antiochia[5], als das Haupt der Götter.

Auf phönikischem Boden war der בעלשמם seit längerer Zeit nur aus späten Weihungen von Privatleuten und Sklaven bekannt, ein Zeichen, daß der Gott „populär" geworden war. Für Philon Byblios ist er *der einzige Herr des Himmels*, zugleich ein Gott der Sonne und des Regens.[6] Dann kam der Vertrag zwischen Asarhaddon und König Baal von Tyrus hinzu (um 670 v. Chr.), in dem der *ba-al-sa-me-me* wieder an hervorragender Stelle genannt wird.[7] Gerade für Tyrus ist auch der *baʿalu ina šamê* bezeugt, den wir jetzt aus den Amarnatexten und den ägyptischen Nachrichten und damit aus der Zeit um 1400 v. Chr. kennengelernt haben. Seine hohe Stellung geht nicht nur daraus hervor, daß er neben den ägyptischen Sonnengott (*ilu šamšu*) tritt, sondern sie wird auch durch die Tontafeln von Tell Taʿannäk bestätigt, seitdem wir wissen, daß *An. Im.* = *baʿalu* ist. Denn während die Eingangsformel sonst lautet: „Baal möge dein Leben behüten" (*An. Im. napiš-ta-ka li-is-ṣur* 5, 3; 6, 3), heißt es einmal statt dessen: „Der Herr der Götter möge dein Leben behüten" (*bêl ilâni* 2, 2).

1) Stade, Bibl. Theol. I S. 291.

2) Ephemeris I 243 ff. Er hat später seine These ausdrücklich zurückgenommen und gemeint, der Himmelsgott sei unter hethitischem Einfluß entstanden Eph. II 122.

3) Pognon, Inscr. Sém. Nr. 86 = Lidzbarski, Eph. III 1 ff.

4) Lidzbarski, Eph. III 64.

5) ed. Bickell I 210; vgl. Lidzbarski, Eph. I 250.

6) Euseb. Praep. ev. I 10, 7 Gaisford: *αὐχμῶν δὲ γενομένων, τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν ὀρέγειν πρὸς τὸν ἥλιον. τοῦτον γάρ, φησι, θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσαμὴν καλοῦντες κτλ.*

7) Winckler, Altor. Forsch. II 12 Col. I, 10.

Demnach war der Baal, genauer wird man auch hier an den *baʿalu ina šamê* denken müssen, *der Herr der Götter.*

Nun ist aber *baʿalu ina šamê*, wie die Amarnabriefe sagen, oder *Baal im Himmel*, wie es in den ägyptischen Texten lautet, nicht völlig identisch mit בעלשמם oder *ba-al-sa-me-me*, wie der Gott im Vertrag Asarhaddons heißt. Der Unterschied ist zwar nur geringfügig, immerhin jedoch nicht zu übersehen und, wie es scheint, von größerer Bedeutung als die Differenz zwischen einem *Herrn im Himmel* und *Herrn des Himmels.* Während *baʿal-šamim* ein terminus technicus ist, der als solcher nicht geändert werden darf, hat *baʿalu ina šamê* diesen technischen Sinn noch nicht, sondern ist erst im Begriff, ein solcher zu werden. Mit anderen Worten: Wir sehen in den Amarnabriefen, wie sich die Idee des *baʿal-šamim* zu bilden beginnt. Daher erklärt es sich auch, daß *ina šamê* bisweilen fehlt, obwohl nicht jeder beliebige Baal gemeint ist; bei einem festgeprägten Ausdruck wäre diese Tatsache nur schwer verständlich. Vor allem aber ist völlig unbegreiflich, wie man *baʿalu ina šamê* sagen konnte, wenn man einen Gott namens *baʿal šamim* besaß; es heißt später stets בעלשמם und niemals בעלבשמם.

Die Vorstellung, daß der Baal im Himmel wohnt, ist sicher nicht erst in der Amarnazeit neu aufgetaucht, da sie ihrer ganzen Art nach prähistorischen Ursprungs ist. Zum Überfluß gibt es auch ein Zeugnis dafür, das uns wenigstens bis in die Zeit Hammurapis zurückführt. Wenn *Ašratum*, die westsemitische Aschera, als *die Braut des Himmelskönigs* bezeichnet wird[1], kann man nicht bezweifeln, daß die Amurriter damals schon ihre Götter im Himmel dachten, wie viel mehr in der Amarnazeit! Um so schwieriger wird es, zu erklären, wie sich damals, oder sagen wir allgemeiner, im Laufe des 2. Jahrtausends v. Chr. der Begriff eines speziellen Himmelsbaals bilden konnte. Die Möglichkeiten, die man bisher erwogen hat, führen nicht zum Ziel. Wäre der Baal des Himmels, wie W. ROBERTSON SMITH[2] vermutet hat, entstanden, weil von Blitz, Donner und Regen, kurz von den Erscheinungen des Himmels die Fruchtbarkeit des Bodens abhängt, dann müßte seine Gestalt in die Urzeit der semitischen Religion zurückreichen, was eben nicht der Fall ist. Ebenso unwahrscheinlich ist ein Gegensatz gegen die

---

1) HOMMEL, Aufsätze und Abh. S. 211 f.; ZIMMERN KAT³ S. 432.
2) Religion der Semiten, übersetzt von STÜBE S. 66 ff. Vgl. dazu und zum Folgenden überhaupt LIDZBARSKI, Eph. I 243 ff.

zahlreichen Ortsnumina, die man geneigt sein könnte, als irdische Baale dem himmlischen Baal gegenüberzustellen; aber in Wirklichkeit ist dieser Gegensatz gar nicht vorhanden. Denn auch die Ortsnumina haben ihre Wohnung im Himmel und haben Beziehungen zu den himmlischen Erscheinungen, nur daß die jeweilige Stadt und ihre Gemeinde in ihrem besonderen Schutze steht; der Baal-šamîm jedoch ist keineswegs in dem Sinne Schutzgott oder *Herr des Himmels* wie etwa der Stadtgott von Tyrus *Herr von Tyrus*.

Lidzbarski hat gewiß recht, wenn er vermutet, die Entstehung des Himmelsgottes in historischer Zeit sei nur durch einen Anstoß von außen zu erklären. Dabei wird man aber nicht einfach an die Herübernahme eines fremden Gottes denken dürfen, wie der echt-semitische Name lehrt. Die Amarnabriefe lassen uns noch einen Blick in die schöpferische Werkstatt tun. Zwei Gründe nun weisen in dieselbe Richtung: Erstens findet sich der Begriff *Baal im Himmel* stets im Hofstil, als Vergleich auf den Pharao angewendet. Zweitens wird man an sich vermuten, daß er im Gegensatz zu einem *Baal auf Erden* steht; aber dieser Baal auf Erden ist kein Gott im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern der als Gott gedachte König. Das mag zunächst überraschend klingen, liegt aber ganz im Bereich der damaligen Anschauungsweise. Wenn der König auch niemals Baal auf Erden genannt wird, so ist er es doch. Man erwäge Folgendes: Erstens, wie der König nicht nur mit Re oder dem *ilu šamaš* verglichen, sondern auch identifiziert wird, so auch mit Baal; dem *mein Herr, meine Sonne* entspricht *mein Herr, mein Baal* (*be-li-ia ba'alu-ia* 52, 4). Zweitens, für Könige oder Prinzen hat man Baal als Personennamen gewählt; bekannt sind der Ammoniterkönig *Βααλείμ* und der phönikische König Baal von Tyrus. Später haben dann auch andere Sterbliche den Namen Baal erhalten (1 Chr 5_5 8_{30} 9_{36}). Im Alten Testament sind allein drei edomitische Fürsten namens Hadad bezeugt. David heißt nach dem Gotte Dod; die Parallelen ließen sich leicht vermehren. Wenn Amurru schon in der Hammurapizeit *Himmelskönig* genannt wird[1], so wird niemand bezweifeln, daß dies Prädikat im Gegensatz zu dem irdischen König steht. Aus demselben Gegensatz zu dem König als dem irdischen Baal ist der *Himmelsbaal* zu erklären. Als dritte Analogiebildung gehört der hethitische *Himmelsšamaš* hierher[2], der ebenfalls auf den

---

1) Vgl. den Text oben S. 213 Anm. 1.

2) Vgl. den Text oben S. 206 Anm. 1.

Gegensatz gegen den König als den irdischen *šamaš* zurückgeführt werden muß; denn wie der König bei den Ägyptern Re, in Tyrus Baal genannt wurde, so hieß er bei den Hethitern Šamaš.[1] Aber dennoch ist ein wesentlicher Unterschied nicht zu verkennen. Das erste Prädikat ist ohne weiteres verständlich. Dagegen ist die Bezeichnung des Königs bei den Amurritern als Baal, bei den Hethitern als Šamaš erst unter der Einwirkung des ägyptischen Hofstils geläufig geworden, und in diesem Sinne hat das Ägyptische den Anstoß auch zum Himmels-baal und zum Himmels-šamaš gegeben. Bei den Hethitern kommt noch als Bestätigung das differenzierte Geschlecht der verschiedenen Sonnengottheiten hinzu, das von vornherein fremden Ursprung nahelegt; denn während sonst die Sonnengottheiten weiblich sind, ist der irdische Šamaš, d. h. der König, und sein supranaturales Gegenbild, der himmlische Šamaš, männlich. So ist nicht nur das Symbol beider, die geflügelte Sonnenscheibe, ägyptischer Herkunft, sondern die Entstehung der ganzen Gottesgestalt wird im letzten Grunde ägyptischer Anregung verdankt.

Mitgewirkt hat bei dieser Bildung gewiß besonders stark die Tatsache, daß die Ägypter allen ihren Göttern das Prädikat *Herr des Himmels* zu geben pflegten. Wenn man will, kann man in dem בעלשמם einfach eine Übersetzung und Hypostasierung dieses Titels sehen. Aber mit dieser Annahme sind doch Schwierigkeiten verbunden: Gerade der älteste, bei den Amurritern bezeugte Ausdruck *Baal im Himmel* ist keine genaue Wiedergabe des ägyptischen Prädikats und das entsprechende *Šamaš des Himmels* bei den Hethitern noch weniger. Und selbst wenn sich der בעלשמם direkt als eine selbständige Größe aus dem allgemeinen Götterepitheton der Ägypter entwickelt haben sollte, lehren doch die Formeln des Hofstils, daß man eine Zusammen-

1) Wie sich der *ilu ba'alu* zum *ilu ba'alu ina šamê* verhält, so der *ilu šamaš* zum *ilu šamaš šamê*. Das Entstehungsproblem der beiden Himmelsgötter ist dasselbe. Man könnte vermuten, der Himmels-šamaš der Hethiter habe sich gebildet im Gegensatz gegen die Sonnengötter oder vielmehr -göttinnen einzelner Städte, z. B. die *šamaš von arinna* (Winckler, Vorderasien MVAG. 1913, 4 S. 69 Anm. 3 zitiert diese Göttin aus einem hethitischen Gebet für Ḫattusil: *a-na (ilu) šamaš (alu) arinna*[na] *bêlti-ia bêlit mâtâti (alu) ha-at-ti šarrat ša-me-e u ir-ṣi-tim)*. Aber hiergegen gilt dasselbe wie gegen die entsprechende Ableitung des amurritischen Himmelsbaals (vgl. oben S. 214); der Gegensatz ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden, erhält doch in dem zitierten Text auch die Sonnengöttin von Arinna das Prädikat: *Herrin der hethitischen Länder, Königin Himmels und der Erden.*

gehörigkeit des irdischen und des himmlischen Herrn empfand. Indessen wird man gut tun, bei aller Anlehnung des Amurritisch-Hethitischen an das Ägyptische den originalen Faktor nicht ganz auszuschalten. Schon die merkwürdige Parallelbildung des hethitischen Himmels-šamaš mit dem amurritischen Himmels-baal zeigt, daß hier keine mechanische Übertragung stattgefunden hat, sondern daß hier geistige Kräfte wirksam gewesen sind, die es wieder aufzuspüren gilt.

Das Passahfest nach Dtn 16.

Von

Hermann Guthe.

Von dem Passah des Königs Josia 621 v. Chr. lesen wir 2 Reg 23 22 f., daß es eine völlig neue Feier gewesen sei, wie sie seit der Besetzung Kanaans durch die Israeliten überhaupt noch nicht stattgefunden habe. Diese auffallenden Worte erwecken in uns den Wunsch, über den Hergang der Feier Genaueres zu erfahren. Aber der Bericht, der sonst an Einzelangaben gar nicht arm ist, erfüllt uns diesen Wunsch nicht. Die Darstellung setzt v. 21 mit den Worten „und der König befahl" genau so ein wie v. 4. Wir erwarten deshalb, nach v. 21 Angaben über die Ausführung des Befehls zu lesen, wie sie im Anfang des Kapitels auf v. 4 folgen. Es wird vermutlich nicht die Schuld des Verfassers sein, wenn der jetzige Wortlaut dieser Erwartung nicht entspricht. Er hat wahrscheinlich über die damalige Feier des Passah soviel gesagt, daß das Urteil v. 22 f. dem Leser begreiflich und begründet erschien. Aber spätere Bearbeiter haben es für angemessen erachtet, seine Angaben zu streichen, weil auch der Chronist 2 Chr 35 eine eingehende Darstellung über die Passahfeier des Königs Josia gab, und diese den späteren Festsitten mehr entsprach.

Nach dem jetzigen Befund soll uns also 2 Chr 35 über die Maßregeln unterrichten, durch die Josia 621 den Vorschriften des kurz zuvor im Tempel gefundenen Gesetzbuches nachgekommen ist. Mit anderen Worten: der Abschnitt soll sich zu Dtn 16 1–8 verhalten wie die Ausführung zum Befehl. Eine genauere Vergleichung der beiden Stücke schließt aber eine so enge Verwandtschaft zwischen ihnen aus. Sie entsprechen sich wohl in einigen Punkten. Hier wie dort findet die Opfermahlzeit am Tempel in Jerusalem statt; 2 Chr 35 schließt mit Bestimmtheit jeden Gedanken an ein Verzehren der Passahlämmer in den Häusern aus (v. 3. 10–16). Auch hinsichtlich der Opfertiere haben

beide Abschnitte das gleiche im Auge, nämlich Kleinvieh und Rinder (Dtn 16$_{2}$ 2 Chr 35$_{7-9}$). Und wenn wir beim Chronisten den besonderen Ausdruck הַפְּסָחִים „die Passahlämmer“ finden, so wird sich uns später (S. 227) zeigen, daß gerade dieser Sprachgebrauch von den Bestimmungen des Dtn abhängig ist. Im übrigen aber treten die Unterschiede deutlich hervor. Das Passahfest Josias fand nach 2 Chr 35$_{1}$ „am vierzehnten Tage des ersten Monats“ statt. Dtn 16$_{1}$ kennt aber eine solche Datierung nicht. Schon die Ausdrücke, die für diese Sache Dtn 16$_{1}$ und 2 Chr 35$_{1}$ verwendet werden, sind so verschieden, daß eine Zusammengehörigkeit der beiden Stücke als ausgeschlossen bezeichnet werden muß. Von den Erstgeburten der Herde ist 2 Chr 35 keine Rede, während sie nach Dtn 15$_{19-23}$ alljährlich in einer Opfermahlzeit am Tempel verzehrt werden sollen. Die Stellung, die 2 Chr 35 den Leviten zu den Priestern anweist, und ihre Verwendung im Kultus läßt sich mit den Vorschriften Dtn 18$_{1-8}$ auf keine Weise vereinigen. Die enge Verbindung, in die das Passah des Königs Josia mit dem Massotfeste 2 Chr 35$_{17}$ gebracht wird, hat, wie wir sehen werden, in der ursprünglichen Gesetzgebung des Dtn nicht den geringsten Grund. Und während nach Dtn 16$_{7}$ das Opferfleisch gekocht werden soll, wird es 2 Chr 35$_{13}$ gebraten. Es ist daher unmöglich, 2 Chr 35 als die Beschreibung des von Josia 621 nach den Vorschriften des Dtn befohlenen Passahfestes zu betrachten. Die hervorgehobenen Eigentümlichkeiten verweisen die Schilderung in die Zeit, in der die Feste auf den Monatstag festgelegt waren, in der die Erstgeburten zu den Einnahmen der Priester gehörten, also nicht mehr geopfert werden konnten, in der die Leviten als Tempeldiener die Vermittler zwischen den Priestern und dem Volke geworden waren, und ihre Kaste die Sänger sowohl als auch die Torhüter (2 Chr 35$_{15}$) umfaßte, in die Zeit, in der das Massotfest bereits mit dem Passahfest zusammengewachsen war. Das ist aber die Zeit der jüdischen Religionsgemeinde nach dem Exil, die Zeit, der der Chronist selbst angehört, nicht die Zeit der Gesetzgebung des Dtn am Ausgange des siebenten Jahrhunderts vor Chr. Der Wert der Schilderung 2 Chr 35 besteht demnach darin, daß sie uns die Passahfeier, wie sie um rund 300 vor Chr. in Jerusalem üblich war, vorführt. Welche Gründe der Chronist dafür gehabt hat, mit ihren Zügen die Passahfeier Josias vom Jahre 621 auszustatten, lasse ich hier unbesprochen. Es genügt mir festgestellt zu haben, daß sich mit Hilfe von 2 Chr 35 die Lücke, die wir in dem Bericht über die Kultusreform des Königs Josia empfanden, nicht ausfüllen läßt.

Und doch wäre es von nicht geringer Wichtigkeit, wenn wir uns auch nur in den Grundzügen ein Bild von der damals neu gestalteten Feier des Passahfestes machen könnten. Welches waren ihre hervorstechenden Züge? Worin unterschied sie sich von der früheren Festsitte? Wie hat sie auf die spätere Gestalt des Festes eingewirkt? Da der Bericht 2 Reg 23 für die Beantwortung dieser Fragen versagt, so bleibt die Möglichkeit übrig, daß wir nach den einschlagenden Vorschriften des „Bundesbuches" ein Bild des neuen Passahfestes entwerfen können. Diese liegen, wenn auch überarbeitet, uns vor in Dtn 12 ff., und was das Passah betrifft, so findet sich Dtn $16_{1\,ff.}$ eine ziemlich genaue Vorschrift über seine Feier. Sie lädt zu dem Versuch ein, sich ein Bild von der geforderten Festfeier zu machen. Ehe wir aber daran die Hand legen, sind eine Reihe von Einzelfragen zu erledigen.

1. Da wiederholte Bearbeitungen des „Gesetzbuches" vom Jahr 621 ohne Zweifel stattgefunden haben, so ist zunächst zu prüfen, ob uns die Vorschrift Dtn $16_{1\,ff.}$ noch in ihrer ursprünglichen Gestalt vorliegt. Der Verfasser hat die Absicht, vom Passah zu reden, wie die einleitenden vv. 1 und 2 deutlich besagen. Wir wundern uns daher, in v. 3 und 4 auf Sätze zu stoßen, die mit dem Passah nichts zu tun haben, sondern nur von dem siebentägigen Massotfest verstanden werden können. Ferner bringt der zweite Satz von v. 3 das עליו (= „dazu") des ersten Satzes in einem unmöglichen Sinne: wie soll man es nur anfangen, sieben Tage lang Mazzen „zu" einem Opfer zu essen, das nach v. 6 und 7 schon in der Nacht des ersten Tages völlig verzehrt werden mußte? Mithin sind die auf das Massotfest bezüglichen Wörter und Sätze in v. 1–8 nicht als ursprünglich anzusehen. Dahin rechne ich v. 3 vom zweiten Satz an, von שבעת ימים an bis ans Ende, v. 4[a] bis zum Athnach, in v. 4[b] die Wörter ביום הראשון und v. 8. Der erste Satz von v. 3[a] gehört zum alten Bestande, weil er sich durch den klaren Sinn des עליו von dem folgenden Satze abhebt. Dagegen unterscheidet sich der Schlußsatz von v. 3 durch den Ausdruck מארץ מצרים von dem Sprachgebrauch in v. 1 und 6, wo kürzer ממצרים gesagt wird.[1]

1) Vgl. die Kommentare zum Dtn von C. Steuernagel (1898) und A. Bertholet (1899), sowie K. Marti in Kautzsch, Die heilige Schrift des A. T.³ I (1909), S. 267 f. Ferner G. Beer in ThLZ 1901, Nr. 22, Sp. 585 bis 588 und Pesachim (Ostern), Text, Übersetzung und Erklärung (1912), S. 29 f. Der angekündigte Kommentar von Ed. König ist mir erst nach Abschluß des Manuskripts in die Hände gekommen.

Die Ausscheidung dieser Wörter und Sätze hat eine über den Abschnitt v. 1–8 hinausgreifende Bedeutung, weil sie die Klammer entfernt, durch die im jetzigen Kap. 16 die vv. 1–8 mit 9–17 zusammengehalten werden. Die abschließende Aufzählung der Feste v. 16 nennt Massotfest, Wochenfest und Hüttenfest, verwischt also die Tatsache, daß das erste Stück von Kap. 16 ursprünglich nur Vorschriften über das Passah, ohne jede Rücksicht auf das Massotfest, enthielt. Doch sind v. 16 f. späterer Zusatz zu v. 9–15, da sie nur die Teilnahme der Männer am Kultus fordern, während die vv. 11 und 14 auch Frauen zulassen. Das Stück v. 9 ff. wird nun auch seinerseits durch eine Klammer mit v. 1–8 zusammengehalten, nämlich durch die Worte: „von dem Zeitpunkt an, wo man die Sichel an die Halme legt". Aber sie faßt nach ihrem Inhalte nicht das Passahfest, das mit der Ernte nichts zu tun hat, sondern das Massotfest, also nicht das ursprüngliche Stück, sondern nur die nachträglichen Zusätze in v. 1–8. Dtn 16 8–17 ist also erst allmählich, in mehreren Stufen, an den Kern v. 1–7 herangewachsen. Das im Tempel gefundene Buch enthielt nur die Vorschrift über die neue Feier des Passah, nichts über die anderen Feste, weil darüber nichts Neues zu sagen war, abgesehen von der Frage des Kultusortes, die Dtn 12 bereits erledigt hatte. Auch der Bericht 2 Reg 23 21 ff. bezeugt nur die Vorschrift über die neue Feier des Passahfestes Dtn 16 1–7, von irgendeiner anderen Neuerung in betreff der Feste, etwa von der Verbindung des Massotfestes mit dem Passahfeste, ist keine Rede.

Die ursprüngliche Gestalt des Abschnitts Dtn 16 1–7 lautet demnach in deutscher Übersetzung[1]:

„Achte auf den Monat Abib und veranstalte Jahwe, deinem Gott, ein Passah; denn im Monat Abib hat dich Jahwe, dein Gott, nachts aus Ägypten geführt. [2] Opfere Kleinvieh und Rindvieh als Passah für Jahwe, deinen Gott, an dem Orte, den Jahwe, dein Gott, zur Wohnung seines Namens erwählen wird. [3] Du sollst dazu nichts Gesäuertes verzehren, [4] und nichts darf von dem Fleisch, das du am Abend opferst, die Nacht über liegen bleiben bis zum Morgen. [5] Du darfst das Passah nicht opfern in einer deiner Städte, die dir Jahwe, dein Gott, gibt, [6] sondern an dem Orte, den Jahwe, dein Gott, zur Wohnung seines Namens erwählen wird, sollst du das Passah opfern am Abend gegen Sonnenuntergang, zur Zeit deines Auszugs aus

1) In v. 2 und 6 habe ich Kleinigkeiten im hebräischen Text stillschweigend geändert.

Ägypten, [7] und es kochen und verzehren an dem Orte, den Jahwe, dein Gott, erwählen wird. Am folgenden Morgen sollst du aufbrechen und nach Hause ziehen."

2. Das Gesetz bestimmt zunächst die Zeit des Festes. Der wirkungsvoll vorangestellte Satz „achte auf den Monat Abib" sowie seine Begründung v. 1b lassen keinen Zweifel daran übrig, daß der Gesetzgeber eine neue Vorschrift über die Zeit des Festes geben will. Er bestimmt dafür den Monat Abib, den „Ährenmonat". Man pflegte ihn in der vorexilischen Zeit so zu nennen, weil in seinen Tagen die Ähren am Wintergetreide (Gerste, Weizen) sichtbar wurden, das Wintergetreide „in die Ähren schoß". Das kräftige Wachstum der Ähren ist in Palästina abhängig von dem sogenannten Spätregen, der hauptsächlich im März und April fällt. Danach bestimmt sich die Zeit dieses Monats.[1] Wir wollen ihn für unsern Zweck auf die runden Grenzen von Mitte März bis Mitte April ansetzen. In diesem Zeitraum soll nach Dtn 16 das Passahfest gefeiert werden. Weshalb gerade um diese Zeit?

Diese Frage läßt sich zum Teil beantworten mit Rücksicht auf die dem Feste eigentümliche Opfergabe. Wie die Zeit der landwirtschaftlichen Feste durch die verschiedenen Erträge des Acker- und Gartenbaues bedingt ist — Gerste, Weizen und Obst —, so die Zeit des Passahfestes durch den Ertrag der Viehzucht. Denn zum Passah gehört von alters her das Tieropfer. Es war das Fest der Viehzüchter, an dem sie von dem neuen Wurf der Herde die Erstgeburten der Gottheit darbrachten, teils als Dank für den der Herde gewährten Schutz und Zuwachs, teils als Bitte für zukünftigen Segen. Diese natürliche Grundlage des Passahfestes darf ich hier als bekannt voraussetzen.[2] Ich mußte jedoch an sie erinnern, weil sie uns lehrreichen Aufschluß gibt über die Zeit, in der man Passah in Kanaan zu feiern pflegte, genauer gesagt, in der man es feiern mußte. Die natürlichen Bedingungen des Lebens im südlichen Syrien und seiner Umgebung nötigen den Viehzüchter, dafür zu sorgen, daß der Nachwuchs der Herde in der zweiten Hälfte des Winters oder im Frühling zur Welt kommt. Der Grund ist folgender. Die jungen Tiere werden wohl zwei Monate lang von der Mutter gesäugt, laufen aber sehr bald nach der Geburt schon mit auf die Weide und nähren sich zugleich von

1) Vgl. ZdPV. XIV (1891), S. 96; L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel [2] (1903), S. 120 f.; H. Guthe, Palästina (1908), S. 40.

2) Vgl. G. Beer, Pascha oder das jüdische Osterfest (1911), S. 15. 18; Pesachim (1912), S. 12.

dem, was es dort Gutes gibt. Gras und Kräuter sind nun auf den Triften sowohl nach den winterlichen Regengüssen als auch in der Zeit des Spätregens reichlich vorhanden. Daher gedeihen die jungen Tiere, die sich dieser guten Weideverhältnisse erfreuen, vortrefflich. Die Spätlinge dagegen, die im Sommer oder Herbst zur Welt kommen, sind übel daran, da sie, weil das Grün der Triften abstirbt, weder bei der Mutter noch auf der Weide genügende Nahrung finden. Der Frühwurf vermehrt also die Herde um kräftige Tiere, der Spätwurf liefert dagegen nur einen schwächlichen Nachwuchs. An ihm ist dem Besitzer nichts gelegen; deshalb muß er danach trachten, daß sich seine Herde in möglichst hohem Grade durch den Frühwurf verjüngt. Diese Regel gilt für die Viehzucht Palästinas überhaupt, nicht nur für die Herdentiere, sondern auch für Pferde und Esel. Sie ist das unabänderliche Gesetz, das die Natur des Landes der Viehzucht auferlegt. Die Verhältnisse sind im einzelnen noch nicht genügend erforscht; sie bedürfen jahrelanger Beobachtung und werden sich voraussichtlich für die verschiedenen Tiergattungen etwas abweichend gestalten. So rechnet, um nur ein Beispiel anzuführen, L. Bauer in einer Herde von hundert Ziegen achtzig Muttertiere auf den Frühwurf und nur zwanzig Muttertiere auf den Spätwurf. Die Grundregel steht jedoch fest; ich habe sie stets durch meine eigenen Beobachtungen und Erkundigungen bestätigt gefunden.[1]

Bekanntlich findet sich Ex 22 29 eine Vorschrift über die Zeit, zu der die Erstgeburten abgeliefert werden sollen: „Sieben Tage sollen sie bei ihrer Mutter bleiben, am achten Tage sollst du sie mir geben.“ Allgemeiner, nicht nur für die Erstgeburten, bestimmt Lev 22 27: „Wenn ein Kalb oder ein Schaf- oder ein Ziegenlamm geboren wird, so soll es sieben Tage lang bei seiner Mutter bleiben; aber vom achten Tage an und später wird es wohlgefällig aufgenommen werden als Feueropfer für Jahwe.“ Die Stelle zieht nach oben nur eine Altersgrenze, die mit der Ex 22 29 angegebenen Frist übereinstimmt. Daraus ergibt sich für die alte Passahsitte in Kanaan, daß das Fest an irgend einen Monat oder Tag nicht gebunden war, und daß es größere Gruppen des Volkes nicht zusammenzuführen pflegte. Mit dem Wurf der Herde verhält es sich naturgemäß anders als mit der Getreide- und Obst-

1) Die Mitteilung L. Bauers findet sich in seinem Buche „Volksleben im Lande der Bibel“ [2] (1903), S. 178. Zuverlässige und genügende Beobachtungen zu erlangen, ist sehr schwierig. Was W. Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen I (1902), S. 72 f. darüber gibt, reicht bei weitem nicht aus.

ernte. Während diese die Bauern durch gemeinsame Arbeit zu gemeinsamer Freude und Genuß vereinigt, verteilt sich jener auf soviel einzelne Vorgänge, wie junge Tiere zur Welt kommen, fällt in verhältnismäßig weite Zeiträume auseinander und veranlaßt die Hirten nur zu Handlungen der Fürsorge und des hilfreichen Eingreifens. Weil nun die Tage, an denen die Erstgeburten der Gottheit nach Ex 22 . . dargebracht werden sollen, an Zahl nicht viel geringer waren als diese — man wird ja manche Opfer zusammengelegt haben — und sich auf eine Reihe von Monaten, hauptsächlich auf die ersten des Jahres (etwa Januar bis April), verteilten, so gab es im alten Israel wohl zahlreiche Passahopfer, aber kein Passahfest in dem Sinne, daß es die Bewohner eines Ortes, eines Gebiets oder die Glieder eines Stammes, geschweige denn ganz Israel zu einer gemeinsamen Feier vereinigt hätte. Sobald eine oder mehrere Erstgeburten darzubringen waren, begaben sich die Herdenbesitzer mit ihren Angehörigen nach dem von ihnen besuchten Heiligtum und verwandten die jungen Tiere dort zu einer Opfermahlzeit (זֶבַח שְׁלָמִים). Die Kultusgemeinschaft war, wie durch 1 Sam 1 und Dtn 12 , 12 18 feststeht, die Familie mit den Sklaven und Sklavinnen. Daß man andere, namentlich Arme als Teilnehmer einlud, ändert an dieser Abgrenzung der Opfergesellschaft nichts.

Neuerdings neigt man zu der Annahme, daß das Passah vorherrschend ein judäisches Fest gewesen sei, weil man Viehzucht hauptsächlich in den südlichen Landesteilen betrieben habe, und macht den Gegensatz zu dem landwirtschaftlichen Massotfeste auch zu einem landschaftlichen, weil der Ackerbau nur in den mittleren und nördlichen Gegenden die eigentliche Grundlage des Volkslebens gebildet habe.[1] Gegen diese Auffassung habe ich Bedenken. Ackerbau und Viehzucht waren und sind auch heute nicht in gürtelartigen, von Westen nach Osten schneidenden Abschnitten über das Land verteilt. Ich verweise zunächst auf das untere Jordangelände zwischen Jericho und Bethsean. Abgesehen von wenigen Plätzen, die erst durch die Römer genügend mit Wasser versehen wurden, jetzt aber wieder verlassen sind, ist das Gebiet wegen seines steinigen, zum Teil mergeligen Bodens zum Ackerbau ungeeignet. Es dient daher mit Ausnahme einiger Flächen am Wādi Fār'a als Viehweide und ernährt nicht wenige, z. T. sogar

1) Z. B. G. Beer, Pesachim S. 22 ff.; Steuernagel in ZdPV. XXXV (1912), S. 101. Daß das Passahfest in Ex 34 auch eine Beziehung zur Ernte haben soll, wie Beer a. a. O. S. 24 meint, halte ich nicht für richtig. Das Mazzenfest hält Beer a. a. O. S. 27 f. für eine Vorfeier des Gerstenerntefestes.

zahlreiche Herden. Als ich im Frühjahr 1914 diese Strecken durchritt, war ich in hohem Grade erstaunt über die Menge und Größe namentlich der Rinderherden, auf die ich unterwegs stieß, ohne daß ich danach gesucht hatte. Das Land ist auch im Altertum (vgl. 1 Chr 27 $_{29}$b) als Weide benutzt worden, da die Beschaffenheit des Bodens die gleiche gewesen ist. Wir besitzen aber auch ausdrückliche Zeugnisse dafür, daß schon in alten Zeiten Viehzucht neben dem Ackerbau in den mittleren und nördlichen Teilen des Landes betrieben wurde. Die Keniter haben nach Jdc 5 $_{24-27}$ bei der Ebene Jesreel, nach Jdc 4 $_{11}$ in der Nähe von Kades in Galiläa gezeltet, die Ebene Saron gilt 1 Chr 27 $_{29}$a als Weidegegend, und die dem Hirtenleben zugetanen Rechabiten scheinen nach 2 Reg 10 $_{15}$ in der Breite des nördlichen Samaria, vielleicht nach dem Jordan zu ihren Mittelpunkt gehabt zu haben. In all diesen Gegenden wird auch in der Gegenwart noch Viehzucht betrieben, sei es daß dort kleine Hirtenstämme sitzen, wie z. B. am Südwestrande der Ebene Jesreel Turkmenen, oder daß die Herden seßhaften Bauern gehören, die das Vieh durch angestellte Hirten besorgen lassen und selbst nur von Zeit zu Zeit bei der Herde weilen. Es wird keinem Zweifel unterliegen, daß im alten Israel überall, wo man Viehzucht trieb, auch die Erstgeburten als Passahopfer nach der Vorschrift von Ex 22 $_{29}$ oder Lev 22 $_{27}$ dargebracht wurden, nicht nur in den südlichen Bezirken des Reiches Juda.

Über diesen S. 221 f. besprochenen Grund für die Zeitbestimmung des Festes verliert nun freilich der Deuteronomiker kein Wort. Daß sich auf den Monat Abib die Mehrzahl der Erstgeburtsopfer am bequemsten vereinigen ließ, war für ihn und für seine Zeitgenossen selbstverständlich. Gewicht legt er v. 1b vielmehr darauf, daß der Monat Abib eine geschichtliche Gedenkzeit ist, daß er an die Geburtsstunde Israels, den Auszug aus Ägypten, erinnert. Die Überlieferung erzählte von einem Zusammenhang, genauer von einem Zusammenfallen des Auszuges mit dem Passah. Das Band betraf nur die Zeit, nicht den Gedanken. Der Deuteronomiker hat aber die Absicht, dem israelitischen Passahfest eine geschichtliche Grundlage zu geben. Er betrachtet, wie die kanonischen Propheten, insbesondere Hosea, den herkömmlichen Kultus Israels als heidnisch, geht aber über ihren Tadel hinaus, indem er den folgereichen Versuch unternimmt, Israel einen eigentümlichen Kultus zu geben. Dazu benutzt er den Besitz, der die Religion Israels vor den heidnischen Naturreligionen auszeichnet, ihre Geschichte, und tritt damit in die Reihe derer ein, die für den geschichtlichen

Inhalt der Religion kämpfen und nach ihren Anfängen fragen. Die ursprüngliche, geschichtliche Anlage der israelitischen Religion macht sich damit geltend; denn es ist das Kennzeichen jeder geschichtlichen Religion, daß sie an ihrem Ursprung gemessen sein will, damit ihre Eigenart nicht verloren geht.

Ob der Gedanke, dem Passahfest einen geschichtlichen Inhalt zu geben, unserer Gesetzgebung eigentümlich ist, läßt sich schwer entscheiden, weil die übrigen Stellen, die ihn ebenfalls zum Ausdruck bringen, Ex 12 21–27 und 13 11–16 überarbeitet oder von Dtn 16 abhängig sind. Ich halte es jedoch für wahrscheinlich, daß hier der erste Versuch vorliegt, der Umdeutung des alten Naturfestes einen gesetzlichen Ausdruck zu geben. Der Versuch wird behutsam ausgeführt: dem zugrunde liegenden Gedanken, daß das Gedächtnis an ein geschichtliches Ereignis nur an bestimmten, ein für allemal festgesetzten Tagen gefeiert werden kann, wird nur insoweit Raum gegeben, daß an Stelle der bisherigen Regellosigkeit, nach der sich fast in jedem Monat des Jahres Passahopfer nötig machten, ein Monat festgesetzt wird, in dem alle Passahopfer dargebracht werden müssen.

3. Das Gesetz schreibt weiter die Neuerung vor, daß das ganze Volk das Passah im Monat Abib feiern soll, nicht nur die Viehzüchter, sondern auch die Bauern und die Städter. Ein gemeinsames Passahfest hatte es bisher in Israel nicht gegeben. Die Vorschrift, dreimal im Jahre das Heiligtum aufzusuchen (Ex 23 14 34 23), erstreckt sich auf die landwirtschaftlichen Feste, auf das Passah nicht. Es wird Ex 23 18 und 34 25 nicht ausdrücklich vorgeschrieben. Daß die Viehzüchter in Kanaan das Fest feierten, war selbstverständlich; denn das Opfer der Erstgeburt war vom Gesetz gefordert, und in dem Vollzug dieses Opfers bestand nach S. 221 das Passahfest. Da die reinen Viehzüchter, die nicht zugleich Ackerbau trieben, in Israel stark in der Minderheit waren, so konnte sich ihr Fest, das Passah, in Kanaan nicht als ein allgemeines durchsetzen und für sich nicht gleiches Recht mit den drei Ackerbaufesten erringen. Es war, was Verbreitung und Teilnehmer anlangt, ein Fest zweiten Ranges geblieben. Dieser Zustand entsprach dem echt israelitischen Empfinden, das seit dem neunten Jahrhundert immer stärker hervorgetreten war[1], nicht; denn dieses forderte ein Zurückdrängen alles dessen, was kanaanitisches Gepräge an sich trug,

---

1) Vgl. meine Geschichte des Volkes Israel³ (1914). § 52, S. 195 ff.; § 59, S. 221 ff.

aber ein Hervorkehren alles dessen, was israelitische Art an sich hatte oder damit angefüllt werden konnte. Indem nun das Gesetz des Dtn das Passah zu einem allgemeinen und geschichtlichen Feste des ganzen Volkes erhebt, bringt es die altisraelitische Überlieferung über den Zusammenhang des Passah mit den Anfängen der Religion zu Ehren und damit das Fest selbst auch, das hier zuerst ausdrücklich vorgeschrieben wird.[1]

Die Form der Anrede, die sich in dem Gesetze findet, ist für diese Neuerung der erste Beweis. Das „du“ der Gesetzgebung geht vorwiegend auf das gesamte Volk, nicht auf den Einzelnen. In gewissen Fällen gilt es freilich nur der Gruppe oder der einzelnen Person, die durch die Forderung getroffen wird, z. B. $13_{7\,ff.\;13\,ff.}$ oder 15_{19-23}. Aber das „du“ zielt doch, wie mancherlei Ausdrücke des Zusammenhangs ergeben (z. B. in deiner Mitte 13_{12}; in deinen Wohnorten 15_{22}), im Grunde auf das ganze Volk, indem es dieses wie eine Person betrachtet und verantwortlich macht (vgl. Dtn 29_{9-14}). Und Dtn 16 läßt über diesen Sinn des „du“ keinen Zweifel, indem es v. $_1{}^b$ von diesem „du“ die Befreiung aus Ägypten aussagt, die notwendig vom ganzen Volke verstanden werden muß, und v. $_{5\,f.}$ Wendungen gebraucht, die diese Auffassung nur bestätigen. Der zweite Beweis liegt in den Worten des Berichts 2 Reg 23_{21}: „Der König befahl dem ganzen Volke: „Feiert“ usw. So wollte es „dies Bundesbuch“.

4. Die Erhebung des Passah zu einem gemeinsamen Fest des ganzen Volkes hatte zur Folge, daß seine Opfer neu geregelt werden mußten. Denn alle die Judäer, die sich nicht mit Viehzucht beschäftigten, waren nicht in der Lage, Erstgeburten darzubringen. Deshalb lautet v. $_2$ die einschlagende Vorschrift ganz allgemein: „Opfere Kleinvieh und Rindvieh als Passah für Jahwe, deinen Gott.“ Tieropfer überhaupt werden nun das Merkmal des Passahfestes. Sein Zusammenhang mit der Viehzucht bleibt demnach erkennbar. Aber der ursprüngliche, einfach-klare Gedanke, daß der Eigentümer der Herde das Wertvollste von ihrem Zuwachse der Gottheit darbringt, verliert sein ausschließliches Recht; er wird abgelöst durch die nicht in gleicher Weise durchsichtige Bestimmung, daß irgendein Stück opferbaren Viehs dargebracht werden soll. Sie ist veranlaßt durch den allgemeinen, für das ganze Volk geltenden Wortlaut des Gesetzes, verdeckt jedoch für

1) Auf Ex 12_{1-14} näher einzugehen, liegt in diesem Zusammenhang kein Anlaß vor.

den ersten Blick die Meinung des Gesetzgebers, daß die Erstgeburten nach wie vor zum Passahfest dargebracht werden sollen. Er fordert sie 15 $_{19-23}$ ausdrücklich und mit einigen Bestimmungen, die offenbar auf die Neuordnung des Passahfestes Rücksicht nehmen. Jedes männliche erstgeborene Tier der Herde ist nach der Geburt für Jahwe zu bestimmen = הַקְדִּישׁ, als קֹדֶשׁ zu erklären. Daß der Besitzer von diesem Tiere keinen Nutzen für sich ziehen darf, war deshalb zu betonen, weil die bisherige Ablieferungsfrist (S. 222 f.) geändert wird und das Tier häufig noch längere Zeit bei der Herde verbleibt; denn in Zukunft soll die Opferung der Erstgeburt nur alljährlich an dem einzigen Heiligtum in Jerusalem stattfinden. Fehlerhafte Erstgeburten dürfen wohl zu Hause verzehrt werden, aber nur als profane Mahlzeiten.[1] Den Tag der Ablieferung zu nennen, betrachtet der Gesetzgeber als überflüssig, weil jedermann ihn kennt, und weil er in der unmittelbar folgenden Vorschrift ausführlich besprochen wird: das Passahfest im Monat Abib ist der jährliche Termin, an dem die Erstgeburten darzubringen sind. Die Opfer des Festes sind von nun an zweierlei Art, die Erstgeburten von seiten der Viehzüchter — ihnen gebührt der Name Passahopfer בְּכָרִים im eigentlichen Sinne, den wir jedoch 2 Chr 35 $_{7}$ ff. geändert vorfinden — und sonstige Tieropfer von seiten aller derer, die nicht über Erstgeburten verfügen. Für ihre Opferung gelten die gleichen Vorschriften v. $_{4-7}$.

Die beiden Gesetze Dtn 15 $_{19-23}$ und 16 $_{1-7}$ gehören also innerlich untrennbar zusammen und sind von ihrem Verfasser aufeinander berechnet. Sie werden schon im Urdeuteronomium nebeneinander gestanden haben, und die mancherlei Bearbeitungen haben mit Recht nichts daran geändert. Die gegenseitige Beziehung der Gesetze aufeinander bestätigt übrigens die S. 219 f. besprochene Meinung, daß Dtn 16 $_{1}$ ff. ursprünglich nur vom Passah, nicht auch von dem Massotfeste die Rede gewesen ist.

5. Dtn 16 $_{3}$ wiederholt die alte Vorschrift, daß zum Passahopfer nichts Gesäuertes gegessen werden darf (vgl. Ex 23 $_{18}$ 34 $_{25}$). Es kann sich dabei nur um den Genuß von ungesäuertem Brot handeln; denn nach israelitischer Sitte pflegte man Brot zum Fleisch zu essen (Gen 18 $_{1}$ ff. 1 Sam 28 $_{24}$ f.). Die ungesäuerten Brote sind demnach nicht nur ein Merkmal des nach ihnen benannten Massotfestes, wie man namentlich

1) Nach STEUERNAGEL in seinem Kommentar S. 58 sind v. $_{21-23}$ „wahrscheinlich redaktionelle Zusätze".

nach den Vorschriften des Priesterkodex glauben könnte, sondern sie gehören auch zum Passahfest. Auf die Frage, weshalb sie mit ihm verbunden sind, will ich hier nicht eingehen; ihre Prüfung würde uns zu weit von unserem Gegenstande abführen.[1] Hingegen möchte ich auf eine Stelle des A. T. aufmerksam machen, deren Verständnis Schwierigkeiten bereitet hat, die mir aber von diesem Brauch des Passahfestes aus Licht zu erhalten scheint. Wir lesen unter den Maßregeln des Königs Josia, durch die er seine Kultusreform nach dem Dtn durchführt, 2 Reg 23 8^a und 9: „Er ließ alle Priester aus den Städten Judas [nach Jerusalem] hereinkommen und verunreinigte die Höhen, wo die Priester geopfert hatten, von Geba bis Beerseba. Nur durften die Höhenpriester nicht zum Altar Jahwes in Jerusalem hinaufsteigen, außer wenn sie Mazzen unter ihren Brüdern gegessen hatten."[2] Den letzten Satz (v. 9^b) pflegte man bisher zu übersetzen: „sondern sie aßen ungesäuerte Brote inmitten ihrer Brüder", dazu jedoch auf die unverständliche Schwierigkeit hinzuweisen, die darin liege, daß sich gerade diese Priester von ungesäuerten Broten ernähren sollten. Man hat deshalb den Text zu ändern versucht und vorgeschlagen, zu lesen מְנָאֹת oder מְנָיוֹת, Anteile oder Gefälle;[3] aber die damit erlangte Übersetzung „sie lebten von Anteilen unter ihren Brüdern" bietet nicht die gewünschte Klarheit, sondern gibt zu neuen Fragen Anlaß. Man darf vielmehr nicht übersehen, daß das Verbum v. 9^a im Imperfektum, v. 9^b dagegen im Perfektum steht. Ohne Zweifel bezeichnet das Imperfektum hier eine in der Vergangenheit andauernde Handlung (vgl. Ges.-Kautzsch [28] § 107, b); aber das Perfektum אָכְלוּ im gleichen Sinne zu fassen, ist nicht möglich. Man sieht auch nicht ein, aus welchem Grunde der Verfasser in diesem geschichtlichen Bericht mit der Verbalform gewechselt haben sollte, wenn er nur die positive Ergänzung zu v. 9^a geben wollte. Man muß vielmehr das Perfektum in seiner eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung nehmen (Ges.-Kautzsch § 106, 1), dazu

1) S. darüber Br. Baentsch, Exodus und Leviticus (1900), S. 208 f.; Holzinger, Kommentar zum Exodus (1900), S. 42; B. D. Eerdmans, Das Mazzothfest in Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet (1906), S. 671 ff.; G. Beer, Pesachim (1912), S. 19—22.

2) v. 8^b rechne ich wegen des auffallenden Eingangs וְנָתַץ zu den Erweiterungen in 2 Reg 23. Auch sprengt der Satz den Zusammenhang von v. 8^a mit v. 9.

3) Vgl. die Kommentare zu Reg. von J. Benzinger (1899) und R. Kittel (1900).

aber Lev 22$_{6}$ Jes 55$_{10f.}$ Rt 3$_{18}$ vergleichen, d. h. כִּי אִם in der Bedeutung „außer wenn" fassen (Ges.-Kautzsch § 163, 2) und darnach übersetzen, wie schon oben gesagt wurde: „außer wenn sie Mazzen unter ihren Brüdern gegessen hatten". Der Ausdruck weist auf ein einmaliges Ereignis der Vergangenheit hin, und dies wird zu der Kultusreform gehören teils wegen des ganzen Zusammenhangs, teils weil sich die Höhenpriester „unter ihren Brüdern", nämlich den Priestern des königlichen Heiligtums in Jerusalem, doch nur infolge der v.$_{8a}$ erzählten Maßregel des Josia befinden konnten. Dann kommt nur das von Josia nach v.$_{21}$ befohlene Passahopfer in Betracht, zu dem nach Dtn 16$_{3}$ ungesäuerte Brote gegessen werden sollten. Allerdings wird man fragen, weshalb der Verfasser diesen für uns mißverständlichen Ausdruck, der in der Regel vom Massotfeste gebraucht wird, gewählt hat. Vielleicht könnte man den Grund darin vermuten, daß das neue Passah der Kultusreform das ungefähr gleichzeitige Massotfest in den Hintergrund gedrängt und dem alten, nicht immer beobachteten Brauche, ungesäuerte Brote zum Passahopfer zu genießen, zu neuem Leben verholfen habe. Für wahrscheinlicher halte ich jedoch, daß man das Fest des Ernteanfangs am Tempel in Jerusalem in der Lev 23$_{10f.}$ geschilderten Weise, unter Darbringung der Erstlingsgarbe und ohne Mazzen, gefeiert hat, so daß die Mazzen als ein besonderes Merkmal des Passah in Betracht kamen.[1] Bei dieser Annahme ist ein Mißverständnis des Ausdrucks in 2 Reg 23$_{9}$ ausgeschlossen und der Sinn der Nachricht der, daß den Höhenpriestern nur dann das Recht zum Altardienst in Jerusalem verliehen wurde, wenn sie gemeinsam mit der dortigen Priesterschaft an der neuen Feier des Passahfestes teilgenommen hatten. Dies wurde für die Höhenpriester wie ein Bekenntnisakt angesehen. Diejenigen, die ihre Kraft für die Ausführung der neuen Feier, zu der bedeutend mehr Priester erforderlich waren, zur Verfügung gestellt hatten, wurden der Priesterschaft des königlichen Tempels eingegliedert. Solchen aber, die den Verlust ihrer Stellung nicht verschmerzen konnten und beim Passahfest grollend abseits gestanden hatten, blieben priesterliche Dienste an dem nunmehr einzigen Heiligtum in Jerusalem überhaupt versagt.

---

1) Zu Lev 23$_{9-14}$ vgl. G. Beer, Pesachim (1912), S. 28 f.; C. Steuernagel in ZdPV. XXXV (1912), S. 101 und B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien IV, Das Buch Leviticus (1912), S. 107—118. Dieser sieht in Lev 23 einen Festkalender, der „sich an einen kleineren Kreis richtet, und zwar an die Israeliten in Jerusalem und in der Umgebung dieser Stadt" (117).

6. Für die Zubereitung des Passahopfers wird Dtn 16 7 das Kochen vorgeschrieben. Das war bei den Mahlopfern (זֶבַח שְׁלָמִים) der allgemein übliche Brauch, und die Tiere, die für diese im Dtn noch durchaus vorherrschenden Opfer in Betracht kamen, waren nach 12 17 und 6 in erster Linie gerade die Erstgeburten.[1] Wenn sie gekocht wurden, so hat man sie vorher auch zerlegt. Nicht nur aus Rücksicht auf die ungenügende Größe der vorhandenen Kochtöpfe! Ein Tier unzerteilt, so daß Kopf, Schenkel und Rumpf ein Stück bilden, wie Ex 12 9 sagt, zu kochen, wird man auch damals als untunlich und als unvorteilhaft angesehen haben. Zuerst erhielten die Gottheit und die Priester ihre Ehrenanteile, jene die Fettstücke, diese nach Dtn 18 3 den Bug, die beiden Kinnbacken und den Magen; darauf wurde die Mahlzeit für die Opfernden zugerichtet. Von dem Stemmen der Hand auf den Kopf des Opfertieres und von der Webe, von der סְמִיכָה und תְּנוּפָה, ist in der älteren Zeit nicht die Rede. Wahrscheinlich sind aber diese Bräuche alt und auch bei dem Passahfest des Josia geübt worden. Das Ausgießen des Bluts der Opfertiere an den Altar wird Dtn 12 27 für die Mahlopfer vorgeschrieben.

7. Machen wir nun den Versuch, ein zusammenhängendes Bild von der Passahfeier zu entwerfen, wie sie Dtn 16 und 2 Reg 23 im Auge haben. In den Tagen des Monats Abib begaben sich die Bewohner des Reiches Juda familienweise nach Jerusalem, um dort das Passahfest zu begehen. Die Viehzüchter und auch viele Bauern führten die Opfertiere mit sich; andere gedachten, sie sich erst in Jerusalem zu kaufen. Die Tiere waren von verschiedener Art, Rindvieh, Schafe und Ziegen, und von verschiedenem Alter. Ein großer Teil von ihnen war noch nicht ein volles Jahr alt. Das waren die Erstgeburten von den Herden der Viehzüchter, die zu dem Wurf des letzten Jahres gehörten. Nach der Vorschrift des neuen Gesetzes blieben sie so lange bei der Herde und im Besitze des Viehzüchters, freilich als Eigentum (קֹדֶשׁ) Jahwes, bis im Frühjahr der Monat Abib herankam, in dem sie Jahwe dargebracht werden mußten. Wer keine Erstgeburten zu opfern hatte, der konnte andere opferbare Tiere, jüngere wie ältere, aus seiner Heimat mitnehmen. Viele Wallfahrer hatten sich außerdem mit einem Vorrat an Mehl versehen, das man zur Bereitung von ungesäuerten

1) Die Aufzählung der heiligen Gaben des Volkes (קדשים Dtn 12 26) Dtn 12 6 u. 17 ist äußerlich gleich gemacht worden. In v. 6 ist zu streichen am Schluß ובכרת בקרכם וצאנכם, in v. 17 am Schluß ותרומת ידך. Die Aufzählung v. 11 ist von dieser ausgleichenden Hand unberührt geblieben.

Broten nötig hatte, die nach alter Gewohnheit zu dieser Opfermahlzeit gehörten.

Man richtete die Wallfahrt so ein, daß man gegen Abend in Jerusalem eintraf. Auf diese Weise gewann man genügend Zeit, sich eine gute Unterkunft zu verschaffen und alles Nötige für das Opfer am zweiten Tage (vgl. Am 4 4) zu besorgen; denn viele mußten noch in Jerusalem die Opfertiere oder das Mehl für die ungesäuerten Festbrote kaufen. Im Vordergrunde stand aber für jedes Familienhaupt die Frage, wann er mit seinem Opfer im Vorhof des Tempels Platz finden und auf die Hilfe eines Priesters rechnen konnte. Denn die Opfermeldungen waren in diesem Monat sehr zahlreich, und das Hofheiligtum war für solch ein gemeinsames Opferfest des ganzen Reichs ursprünglich nicht eingerichtet. Wem es nun gelang, sofort mit seinem Opfer anzukommen, der veranlaßte sämtliche Mitglieder seiner Kultusgemeinschaft — das war eben die Familie — sich für den folgenden Tag zu reinigen, d. h. sich kultusfähig zu machen. Nachmittags, wenn die Sonne ihre Bahn abwärts neigte, begaben sich die einzelnen Kultusgemeinschaften, geführt von ihrem Oberhaupt, mit den Opfertieren nd den ungesäuerten Broten nach dem salomonischen Tempel. Die Opfernden prangten in neuen Gewändern und schönem Schmuck. Ihre Mienen zeigten freudige Spannung; denn binnen kurzem sollten sie das frohe Ereignis erleben, im Tempel Jahwes als seine Gäste zu speisen.

Jede Kultusgemeinschaft erhielt im Vorhofe des Tempels ihren Platz angewiesen. Der heilige Brauch war für alle Opfertiere der gleiche. Gegen Sonnenuntergang,, solange es noch hell war, wurden die Opfertiere, nachdem sie in der üblichen Weise dargestellt waren, von den Familienhäuptern geschlachtet. Das Blut fing ein Priester auf und goß es am Altar aus. Diese feierliche Stunde galt als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten; denn um Sonnenuntergang, so hieß es, sollte Israel einst das Land der Knechtschaft verlassen haben. Nachdem man dem Tiere das Fell abgezogen hatte, wurde es zerlegt. Die Fettstücke übergab man dem Priester, damit er sie ins Altarfeuer würfe. Der Priester erhielt seinen Ehrenanteil. Die Fleischstücke des Opfertieres wurden vor dem Altar gewoben, dann in die Kochtöpfe gelegt und, sobald sie gar geworden waren, durch die Dienste zahlreicher Tempelsklaven zu den auf dem Boden des Vorhofes lagernden Gruppen der Festgäste, die sich bisher mit den Mazzen begnügt hatten, zurückgebracht. Nun begann das fröhliche Mahl, an dem nach den

milden Vorschriften des Dtn nicht nur die Familienglieder einschließlich der Sklaven und Sklavinnen, sondern auch die Armen des Heimatsorts, darunter der brotlos gewordene frühere Höhenpriester, teilnehmen sollten. Die heilige Handlung wurde von Musik und Gesang begleitet, wofür im königlichen Heiligtum besondere Personen angestellt waren. Ihre Gesänge bezogen sich zum Teil auf das große Ereignis, dessen Gedächtnis der Passahmonat Abib alljährlich erneuern sollte, auf den Auszug aus Ägypten. Das heilige Opferfleisch mußte in der Festnacht vollständig verzehrt werden, am folgenden Morgen durfte nichts mehr davon übrig sein. In der Nacht erreichte demnach das Fest sein Ende. Am folgenden Tage traten die Wallfahrer die Rückreise an.

Bis Dtn 16 einschließlich sind demnach drei Arten des Passahfestes zu unterscheiden, die nebeneinander üblich gewesen sind, das Hirtenfest der Wüste, das Hirtenfest Kanaans und das geschichtliche Volksfest des Reiches Juda. Das Hirtenfest Kanaans, dessen Verhältnis zum Hirtenfest der Wüste sich schwer bestimmen läßt, kennzeichnet sich durch die Opferung der Erstgeburten acht Tage nach dem Wurf, durch den Besuch eines festen Heiligtums und das Opfermahl dort mit den ungesäuerten Broten. Die Beziehung zum Monde tritt deutlich in der nächtlichen Zeit der Feier hervor. Das Passah des Dtn ist der Anfang der eigentlich israelitischen Geschichte des Festes. Die Erstgeburten, das Opfermahl mit den ungesäuerten Broten und die Nachtzeit zeigen den Zusammenhang mit der kanaanitischen Festsitte, aber die Beziehung auf den Auszug aus Ägypten, die Bestimmung des Festmonats, die Ausdehnung auf das ganze Volk und das erweiterte Tieropfer gehören dem neuen, dem geschichtlichen Charakter des Passahfestes an.

Die Joseph-Träume.

Von

Peter Jensen.

In den Joseph-Geschichten der Genesis lesen wir von drei bedeutungsvoll ausgelegten und später erfüllten Traumpaaren: 1. Joseph träumt zweimal als Jüngling von Garben der Brüder, die sich vor seiner Garbe niederwerfen, und von Sonne, Mond und elf Sternen, die das gleiche vor ihm selbst tun; und das eine Mal deuten seine Brüder den Traum darauf, daß er als König über sie herrschen soll, das andere Mal sein Vater darauf, daß seine Eltern und seine Brüder sich vor ihm niederwerfen sollen (Gen 37). Was hier befürchtet wird, tritt später in Ägypten wenigstens in der Hauptsache ein (Gen 41 ff.). Danach 2. die vom Obermundschenk und vom Oberbäcker des Pharao geträumten, von Joseph gedeuteten und hierauf in Erfüllung gegangenen Träume (Gen 40). Endlich 3. der Traum des Pharao von den je sieben Kühen und der von den je sieben Ähren, die Joseph auf sieben Jahre des Überflusses und nachfolgende sieben des Hungers deutet, und die sich dementsprechend verwirklichen. Eine Folge davon ist dann die Erhebung Josephs zum Herrn und Lebensmitteldiktator über ganz Ägypten (Gen 41).

Die Träume des zweiten Paares beziehen sich auf Verschiedenes, ja Entgegengesetztes: eine Begnadigung und Wiedereinsetzung in ein hohes Amt und eine Bestrafung und Hinrichtung; die der zwei anderen auf jeweilig dasselbe; und dabei hat das dritte Traumpaar das zur Folge, worauf das erste Paar gedeutet wird, nämlich eine Erhebung und Erhöhung zu nicht zu ahnender Macht, und diese Deutung steht wieder der ersten des zweiten Traumpaares nahe. Es kommt hinzu, daß der erste Traum des ersten Paares so gut von Ähren handelt wie der zweite des dritten, daß hierin von sieben Ähren an éinem Halme die Rede ist, im ersten des zweiten Paares aber von

drei Reben mit Trauben an éinem Weinstock, und daß, ebenso wie die sieben Ähren auf sieben Jahre, so die drei Reben auf drei Tage gedeutet werden. Die drei Traumpaare und ihre Deutungen tragen also, scheint es, deutlich den Stempel innerer Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit.

Die Jakob-Joseph-Geschichte ist, wie wir in unserem „*Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*", Band I, S. 225 ff. gezeigt haben, eine Ausstrahlung des babylonischen *Gilgameš*-Epos, als solche eine Schwestersage zahlreicher israelitischer Sagen und verhältnismäßig nahe mit der David-Nathan-Jonathan-Sage einer- und der Moses-Sage andererseits verwandt. Man wird daher fragen, wie sich die drei Traumpaare der Joseph-Sage in diesen und den anderen israelitischen *Gilgameš*-Sagen widerspiegeln, was ihnen etwa im babylonischen Original zugrunde liegt. Da zeigt sich's nun aber, daß ihnen in den Schwestersagen keinerlei Träume entsprechen, aber anscheinend auch im Original nicht. Das steht indes in eigenartiger Übereinstimmung damit, daß sie alle fast durchgängig der éinen, der Quelle J gegenüber zumeist[1] für jünger gehaltenen, Quelle E zugeschrieben werden. Was sich somit als eine Neuerung innerhalb der Jakob-Joseph-Sage darstellt, gehört dementsprechend anscheinend insgesamt einer als solcher zumeist anerkannten jüngeren Quelle an. Es muß hinzugefügt werden, daß die Odysseus-Sage, soweit sie nach unseren Schlußfolgerungen auf eine ältere Gestalt unserer Jakob-Joseph-Sage zurückgeht (s. unten S. 239 ff.), von den drei Traumpaaren auch keine Spur zeigt, und ebensowenig sonstige Jakob-Joseph-Sagen in Griechenland, sowenig wie in Rom oder in unserer alten Heldensage.

Wenn den drei Traumpaaren nun aber auch in den Schwestersagen und der Grundsage keine Träume entsprechen oder zu entsprechen scheinen, so sind sie darin doch nicht völlig unvertreten. Joseph, der von Jakob-*Gilgameš* Geliebte und Beweinte, im Gefängnis, im בּוֹר, ist allem Anscheine nach (s. mein *Gilgamesch-Epos* I S. 280 f., 456 f., 460 f., 498 f., 519, 645 ff., 1008 ff. u. s.) im letzten Grunde ein *Engidu*, der geliebte und beweinte Freund des *Gilgameš*, in seinem Grabe, seinem בּוֹר; und die Ausdeutungen, die Joseph den Träumen des Obermundschenks und des Oberbäckers gibt, eine günstige und eine ungünstige, entsprechen allem Anscheine nach, wie im letzten

1) Vgl. aber die beachtenswerten Abwägungen Baudissins in seiner *Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes* S. 92 ff.

Grunde auch den freundlichen und trüben Offenbarungen *Engidus* im Grabe an *Gilgameš*, so u. a. auch den Schicksalsverkündigungen, einer für David günstigen und einer für Saul ungünstigen, die der Geist des toten Samuel-*Engidu* dem Saul-*Gilgameš* zuteil werden läßt (1 Sam 28; s. die oben gen. Stellen meines *Gilgamesch-Epos*). Sogar die Gegensätzlichkeit also der Träume des zweiten Paares, im Unterschiede von der Gleichläufigkeit bei den je zwei anderen Paaren, geht in gewisser Weise bis auf die Ursage zurück. Aber die Offenbarungen sind in der Joseph-Sage zu Traumdeutungen geworden und im Zusammenhange damit zwei Träume erfunden worden.

Was das dritte Traumpaar anlangt, so kann es nach allem nicht zweifelhaft sein, daß die Kühe des ersten von ihnen dem vom Himmel heruntergesandten Stier des Himmelsgottes *Anu* im *Gilgameš*-Epos entsprechen, dessen Auftreten allem Anscheine nach eine siebenjährige Mißwachszeit zur Folge hat, für die aber von *Ištar*, der Venus-Göttin, Korn aufgespeichert ist (mein *Gilgamesch-Epos* I, 258 f.; vgl. ZDMG LXVII, 525 f.: ein Gressmann als vermeintlicher Selbsterzeuger eine Stütze für eine der von demselben Gressmann erschlagenen Jensenschen wilden Phantasien!); und, da diese — von *Anu*, dem Himmelsgotte, seiner Tochter *Ištar* — vorher angekündigt wird, so hängt die Deutung auch des ersten Traumes des dritten Paares mit der Grundsage zusammen. Also auch hier ist aus einer Ankündigung eine Traumdeutung geworden und im Zusammenhang damit ein Traum völlig neu geschaffen.[1] Ganz ähnlich steht es mit dem Ährentraum des Pharao: Die Traumdeutung geht auf die Ankündigung der siebenjährigen Mißwachszeit zurück, aber der Traum selbst ist eine glatte Neuschöpfung, in der, wie im Rindertraum, nur der Gegenstand schon durch das Original bedingt ist.

Endlich das erste Traumpaar, Josephs Traum von den Garben und der von Sonne, Mond und elf Sternen, die auf eine Herrschaft von ihm über seine Brüder und seine Eltern und Brüder gedeutet

1) Unabhängig von dieser stark entarteten Himmelsstier-Episode findet sich in der Jakob-Sage aber noch die Lähmung eines Stiers oder Rindes oder von Stieren oder Rindern durch Simeon und Levi (Gen 49 5 f.), die allem Anscheine nach gleichfalls auf die Himmelsstier-Episode zurückzuführen ist (mein *Gilgamesch-Epos* S. 260). Über die Möglichkeit, daß die so stark vom Original abweichende Gestalt der Himmelsstier-Episode in der Jakob-Joseph-Sage auch mit einer Kontamination durch eine andere Sage zu erklären ist, siehe ebendort.

werden. Auch dafür fehlt es in den Parallelsagen anscheinend an jeglichem Seitenstück. Und, was die Grundsage anlangt, so finden sich darin wohl zwei Träume *Gilgameš*s, darunter einer von einem Sterne, die von seiner Mutter auf eine Gleichstellung *Engidu*s (= Joseph) mit ihrem königlichen Sohne gedeutet werden (*Keilinschr. Bibl.* VI, 1, S. 130 ff. Z. 23 ff.; mein *Gilgamesch-Epos* I, S. 7; Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, S. 13 f. Z. 220 ff.), findet sich darin weiter die Ankündigung des Sonnengottes oder die Erinnerung des Sonnengottes dem *Engidu* gegenüber daran, daß die Könige der Erde seine Füße küssen werden oder küssen usw. (*Keilinschr. Bibl.* VI, 1, S. 138 f. Z. 34 ff.; mein *Gilgamesch-Epos* I, S. 8; Ungnad und Gressmann a. a. O. S. 20 Z. 34 ff.), während andererseits Josephs Traum von Sonne, Mond und Sternen von Jakob, dem in dem Traum die Sonne entspricht auf eine Unterwerfung unter Joseph gedeutet wird. Allein die zwei Träume *Gilgameš*s sind an entsprechender Stelle durch ganz andere Stücke der Jakob-Sage vertreten (mein *Gilgamesch-Epos* I, S. 233 f.), und für die Worte des Sonnengottes fehlt außer dem bißchen Ähnlichkeit mit den Joseph-Träumen alles, z. B. auch die Gewißheit einer entsprechenden Stelle im System der Sagenstücke, um mit irgendwelcher Sicherheit einen Zusammenhang mit den Joseph-Träumen behaupten zu können.

So kommen wir denn zu dem für den Kenner des *Gilgameš*-Epos merkwürdigen Resultat, daß, trotz der zahlreichen Träume des *Gilgameš*-Epos, die ausgerechnet sechs Träume der Joseph-Sage — sowenig nebenbei wie die zwei anderen von den acht Träumen der Jakob-Joseph-Sage — auf keinen Traum der Grundsage zurückzugehen, ebenso übrigens andererseits diese Träume der Grundsage in keiner der entlehnten israelitischen Sagen als Träume wiederzukehren scheinen.

Und dabei weisen wohl auch die zwei Joseph-Träume wenigstens z. T. nach Babylon als ihrer Heimat.

Vor dem Kriege stellte mir der bekannte französische Assyriologe Thureau-Dangin freundlichst einen äußerst bemerkenswerten neubabylonisch geschriebenen zweisprachigen Text — vermutlich aus Erech-Warkā in Südbabylonien — zur Verfügung, von dem eine Stelle unsere besondere Aufmerksamkeit erweckt. In diesem Text bitten die Götter den Himmelsherrn *Anu*, die Göttin *Ištar* mit außerordentlicher Machtfülle auszustatten, und *Anu* erfüllt die Bitte, und in der damit verbundenen Ansprache an *Ištar* verkündet er ihr, daß sie die Glänzendste von allen Göttern sein solle und die *Ištar* (Göttin) der Sterne

heißen, damit den beiden Göttern, den Wächtern Himmels und der Erde, die die Tür *Anus* (des Himmels) öffnen, damit dem Mond- und dem Sonnengotte Tag und Nacht „gleichmäßig seien(?)", um vom Grunde (von der Wurzel) des Himmels bis zu der Höhe (dem Zweig- und Laubwerk) des Himmels ihren .... zu bestimmen (kenntlich zu machen), um alle Sterne des Himmels wie Ähren gefügig zu machen[1] (*šunnuku*), die uralten Götter wie Rinder (Stiere) zu zähmen (Sitte zu lehren, *ûsa šûḫuzu*) und an ihrem Platze *Ištar* zur Königsherrschaft über sie alle groß zu machen. Es handelt sich in diesem Schriftstück, wie in den Joseph-Träumen, um die Erhöhung einer Person über alle Brüder bzw. diese sowie Vater und Mutter — *Ištar* ist ja die Tochter des Himmelsherrn, ebenso des Mondgottes, und eine Schwester des Sonnengottes und aller Götter —, und hier wie dort wird etwas wie ein Vergleich gebraucht, in dem Sterne und Ähren erscheinen. Zu den Joseph-Träumen aber stehen, wie oben S. 233 f. bemerkt, die Träume des Pharao in einer gewissen Beziehung, und in diesen sind es Kühe und wieder Ähren, die die Zukunft symbolisch verkünden. Also Brüder und Eltern, Sterne, Ähren und Rinder und eine Machterhöhung so gut in dem babylonischen Text, wie in der Joseph-Sage. Man wird geneigt sein, die Möglichkeit eines Zusammenhangs anzunehmen und zuzugeben. Ein direkter ist ja nicht notwendig. Es kann ein Drittes zwischen beiden stehen und vermitteln. Gesetzt aber, es müßte eine direkte Abhängigkeit angenommen werden, so dürfte man natürlich keinesfalls darauf Gewicht legen, daß das der Joseph-Sage zugrunde liegende *Gilgameš*-Epos einen König von Erech zum Haupthelden hat, somit wohl in Erech heimisch ist, so gut wie der in Rede stehende babylonische Text von den in Erech heimischen Göttern *Anu* und *Ištar* handelt und anscheinend dort zu Hause ist. Denn die Verbindung mit Erech besteht ja natürlich für die verhältnismäßig späte Sonderform der Jakob-Joseph-Sage längst nicht mehr, und überhaupt für keine israelitische *Gilgameš*-Sage mehr. Aber mit den beiden Traumpaaren so gut wie mit den Vergleichen in unserem babylonischen Text ist der Gedanke oder die Tatsache einer Erhebung und Erhöhung verknüpft, und schließlich wäre diese Gemeinsamkeit wohl allein ausreichend,

1) D. h. wie Ähren, die sich vor dem Winde oder unter der Last der Körner beugen? Der Vergleich erinnert daran, daß *Isin-Išin* ein Name einer *Ištar*-Stadt und wohl z. T. identisch mit Erech und daß *išinnu* ein assyrisch-babylonisches Wort für „Ähre" ist. Daher der immerhin etwas sonderbare erste Vergleich? Zu beiden Kod. Chammurabi § 251.

um eine Beeinflussung und Bereicherung der Joseph-Sage durch jenen Text oder doch nahe damit Verwandtes zu erklären. Dazu kommt nun aber, daß jener Text von den Göttern *Anu*, dem Himmelsherrn, und *Ištar* handelt, die Episode aber der Joseph-Sage, zu der die zwei Pharao-Träume gehören, auf eine Episode zurückgeht, in der gerade auch *Anu* und *Ištar* die handelnden Personen sind (oben S. 235).

Ja, wenn sich nachweisen ließe, daß noch in einer israelitischen Sondersage wie der Joseph-Sage innerhalb der Episode, aus der sich die Pharao-Träume entwickelt haben, einmal Gestalten wie die des *Anu* und der *Ištar* vorhanden gewesen sind. Das aber können wir:

Wir haben nachgewiesen und werden weiter nachweisen, daß die großen griechischen Sagensysteme — die Argonauten-Sage mit Vorgeschichte vom Weltanfang an, die Herakles-Sage mit Vorgeschichte vom Weltanfang an und Nachgeschichte bis zu Kypselos, Periandros und Arion, die römische Königssage, die Sagen von Tantalos usw. über Agamemnon und den trojanischen Krieg mit Zugehörigem bis Orestes, die Sagen von Agenor II. bis Alkmaion, die Sagen der Odyssee endlich und andere griechische Sagen — auf ältere Formen unserer israelitischen, und zwar südisraelitischen Sagen vom Weltanfang an bis Joas und Amazia von Juda und Jonas zurückgehen (s. vorläufig mein *Gilgamesch-Epos* passim und meine als Manuskript gedruckten *Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über Die babylonisch-palästinensischen Ursprünge der griechischen Heldensagen*, Marburg 1912/13). Wir haben dabei erkannt, daß die Einzelabenteuer und -episoden der Odyssee in der Hauptsache auf ältere Formen zweier israelitischer *Gilgameš*-Sagen zurückzuführen sind, daß dabei der Abschluß der ersten *Gilgameš*-Sage in der Odyssee durch die Nekyia gebildet wird, als eine Weiterentwicklung der Szene zwischen *Gilgamesch* und seinem gestorbenen Freunde *Engidu* an dessen Grabe, und daß dieser erste Teil — mit den Ismaros-Kämpfen und der Episode mit dem Priester Maron beginnend (Odyssee IX, 39 ff. und 196 ff.) — einer älteren Form unserer Moses-Sage von der ersten Amalekiter-Schlacht und der Jethro-Episode an (Ex 17 8 ff.) entstammt. Dabei entsprechen die Lotophagen-Episode mit den Kundschaftern und den Lotusfrüchten der Episode mit den Kundschaftern und ihren Früchten, oder die Zyklopen den Riesen in Hebron, oder der riesenhafte Laistrygonen-König Antiphates dem Riesen Og von Basan usw. (meine oben gen. *Leitsätze* S. 11). Nicht mehr in unserer Moses-Sage vertreten ist aber die Nekyia und ihr Urbild. Daß dieser erste Teil wirklich eine Moses-Sage ist, stützt

sich nun aber nicht nur auf seine eigene Form, sondern auch auf die von Sagen, die ihm einmal vorhergegangen sein müssen. Denn eine unverkennbare nächste Parallele zu ihm ist der erste Teil der Argonautenabenteuer (s. meine oben gen. *Leitsätze* S. 14 f.). Diese aber liegen in der Fortsetzung der Geburtsgeschichte von Neleus und Pelias, einer Moses-Geburtsgeschichte von einem Jakob und einem Esau, und deren Vorgeschichte ist klärlich die von Jakob und Esau (Athamas, Ino und Nephele, Phrixos usw. -- Abraham, Sara und Hagar, Isaak usw. (meine *Leitsätze* S. 16 ff.). Andererseits ist es auch deutlich, daß ebenfalls der zweite Teil von Odysseus' Abenteuern aus dem *Gilgameš*-Epos stammt und sich — deshalb — als eine Parallele zum ersten zeigt. So ist Alkinoos, der Götterfreund und König des fernen Phaiakenlandes, von dem Odysseus schlafend in seine Heimat zurückkehrt, deutlich ein Götterfreund und König Xisuthros auf der fernen Seligeninsel, von dem *Gilgameš* heimkehrt, und zugleich ein zweiter Aiolos des ersten Teils, oder Kalypso eine *Siduri* des *Gilgameš*-Epos und zugleich eine zweite Kirke des ersten Teils (vgl. meine *Leitsätze* S. 10 f.). Und darum hatte ich geschlossen, daß der zweite Teil der Odysseus-Abenteuer einfach ebenso auf eine Moses-Sage zurückgehe wie der erste (meine *Leitsätze* S. 2 Nr. 17). Das aber war ein voreiliger Schluß. Und, wenn die Odysseus-Sage eine nächste Parallele zur Argonauten-Sage ist, wenn Neleus und Pelias, die Oheime des Jason, durch ihre Geburtsgeschichte ein Moses und ein Aaron, aber ihrem Wesen, ihrem Verhältnis zueinander und ihrer späteren Geschichte nach ein Jakob und ein Esau sind, wenn dann der erste Teil der Odyssee eine Moses-Sage ist, der zweite Teil aber eine noch deutliche Parallele dazu, und wenn andererseits der Moses-Sage gerade die Jakob-Sage in manchen Punkten noch nahesteht, dann drängt sich eine Vermutung auf, ob nicht der zweite Teil der Odysseus-Abenteuer, ebenso wie der Argonauten-Sage, in der und deren Zubehör nebenbei fast die ganze Jakob-Joseph-Sage sonst unvertreten wäre, wenigstens z. T. als eine Jakob-, bzw. Jakob-Joseph-Sage zu denken sei. Und das ist er nun in der Tat. Wir sprechen hier nur von der Odyssee[1]: Die Vorgeschichte und Geschichte des Eumaios — der Mann aus Phönizien und die schöne Phönizierin am Wasser auf „Syrie", die Flucht

1) Außer der Moses- und der Jakob-Joseph-Sage ist übrigens auch die Saul-Sage in der Odyssee vertreten: Telemachos auf seiner Reise zu dem alten Nestor und zu Menelaos ist der junge Saul, der zu dem alten Samuel kommt, usw. (meine *Leitsätze* S. 12 f.).

mit dem kleinen Eumaios und gestohlenen Bechern, der Tod der Phönizierin vor des Phöniziers Ankunft in der Heimat (Odyssee XV, 403 ff.) — scheinen klärlich eine Jakob-Joseph-Geschichte von Jakobs Ankunft bei Laban an bis zum Tode der Rahel vor Jakobs Rückkehr zu seinem Vaterhause zu sein, freilich, d. h. und dabei, eine, die wohl erst der Dichter von Odysseus als seinem Jakob auf einen beliebigen Phönizier übertragen hat. Denn Pausanias hat uns eine Gestalt von Jakobs Haran-Episode erhalten, deren Helden noch Odysseus selber und seine Gattin — sowie deren Vater — sind[1] (Pausanias, Graeciae descriptio III, 20, 10 f.).

Der Penelope in dieser Episode könnte an sich sowohl die Rahel wie die Lea in der Haran-Episode entsprechen. Aber schon die parallele Jason-Medea- und die parallele Herakles-Iole-Sage — vgl. die eben erwähnte Eumaios-Geschichte — zeigen deutlich, daß hier Penelope eine Rahel ist (meine *Leitsätze* S. 20 und 25), die ihrerseits wieder eine *Ištar* oder genauer *Irnini*, die Stadtgöttin des *Gilgameš*, der babylonischen Grundsage ist (mein *Gilgamesch-Epos* S. 230 f. usw.). Diese soll nach unseren Schlußfolgerungen — von dem Elamiter *Humbaba*? — aus Erech geraubt und nach Tötung des *Humbaba* von *Gilgameš* und seinem Freunde *Engidu* nach Erech zurückgeführt sein (mein *Gilgamesch-Epos* S. 16), und in der israelitischen Sage soll sich dies als ein Raub und eine Wiedergewinnung der Gattin des Helden oder dergleichen darstellen (ebendort S. 126 f., 236 ff., 288 ff., 354 f., 439 ff., 466, 475, 531 f.), in Übereinstimmung damit, daß Könige des Reiches *Gilgameš*s einmal als Gatten ihrer Göttin *Irnini* galten, und nach einem neuen Bruchstück des *Gilgameš*-Epos der Zug *Gilgameš*s gegen *Humbaba* der Gattin (falls nicht den Gattinnen) gilt (s. vorläufig *Festschrift Sachau* S. 77 Anm. 1). Ist somit Penelope bei ihrem ersten Auftreten in der Odysseus-Sage eine Rahel und damit eine *Irnini-Ištar*, so kann es weiter nicht zweifelhaft sein, daß die Penelope-Episode mit dem Kampf gegen die zudringlichen Freier eine *Humbaba*-Episode darstellt,

1) Andererseits stellt sich zu der Begegnung des Phöniziers mit der am Strande waschenden Phönizierin und Nachfolgendem die des Odysseus mit der Nausikaa (Odyssee VI) als eine Parallele, und beide sind, ebenso wie die des Odysseus mit der Tochter des Laistrygonen-Königs (Odyssee X, 105 ff.), Ausstrahlungen einer alttestamentlichen „Brunnenszene“, ob nur der der Jakob-Sage, d. h. einer älteren Gestalt davon, oder auch der der Moses- bzw. dazu noch der Abraham-Isaak-Sage, kann hier natürlich nicht untersucht werden. Der Dichter der Odyssee hat ohne Frage mit seinen Stoffen in jeder Beziehung frei von aller Pedanterie gearbeitet.

mit Antinoos, dem Führer der Freier, als *Humbaba*, Odysseus als *Gilgameš* und Eumaios, dem Genossen des Odysseus, als *Engidu*. Dieser Eumaios muß jedoch in der Syrie-Episode zugleich ein Joseph sein (oben S. 239 f.); der aber ist ja (s. mein *Gilgamesch-Epos* S. 261 ff., 280 ff.) der Hauptvertreter des *Engidu* in der Jakob-Joseph-Sage! Somit scheint die Gleichung: Hirte *Engidu*-Joseph = Hirte Eumaios gesichert, und damit weiter auch die Penelope-Episode von einer Jakob-Joseph-Sage abgeleitet werden zu dürfen. Nun ward aber von uns festgestellt, daß in der Jakob-Sage die Sichem-Episode ein Widerschein der *Humbaba*-Episode ist, mit Sichem als *Humbaba* und Dina, einer Tochter und nicht etwa einer Gattin Jakob-*Gilgameš*s, als *Irnini-Ištar* (mein *Gilgamesch-Epos* S. 236 ff. und oben S. 240); daß ferner zu einer israelitischen *Humbaba*-Episode ein Juda-Verrat an dem Helden — d. h. gewiß ursprünglichst ein Verrat des Königs von Juda an dem von Israel — gehört, der indes in den verschiedenen israelitischen *Gilgameš*-Sagen sehr verschiedene Gestalten angenommen hat und z. T. sehr undeutlich geworden ist (mein *Gilgamesch-Epos* S. 370 f., 393 f., 465 f., 486, 532 f., 636 f., 684 f., 906 f.); und so soll der Vorschlag des Hirten Juda, den über Sichem zu seinen Brüdern gekommenen Joseph-*Engidu* zu „verkaufen“, als verkappter „Juda-Verrat“ am *Gilgameš* ursprünglich zu der Sichem-Dina-Episode gehört haben. Die Odysseus-Sage würde uns darum einen älteren Bestand dieses Stückes der Jakob-Joseph-Sage zeigen: Der Gattin des *Gilgameš* entspräche noch statt der Tochter — Dina — die Gattin, dem Verrat an dem *Gilgameš* ein ebensolcher noch an dem *Gilgameš*, Odysseus, in dessen *Humbaba*-Episode, nämlich durch dessen Diener, den Ziegenhirten Melanthios, der nebenbei, wie ähnlich mehrere Personen in israelitischen *Gilgameš*-Sagen nach ihrem „Juda-Verrat“ (Ahitophel, Judas), aufgehängt wird (Odyssee XXII, 192 ff.).

Dem Xisuthros soll einerseits u. a. der Pharao der Jakob-Sage, andererseits u. a. der Phaiaken-König Alkinoos entsprechen (mein *Gilgamesch-Epos* S. 269 ff.; meine *Leitsätze* S. 6 f.). Es ist deutlich, daß in keiner israelitischen *Gilgameš*-Sage und dabei in keiner israelitischen *Gilgameš*-Xisuthros-Episode eine nähere Parallele zu dem gastlichen Aufenthalt des Odysseus bei Alkinoos vorliegt, als gerade wieder in der Jakob-Joseph-Sage, nämlich in Jakobs gastlichem Aufenthalt beim Pharao; und dem schlafend von Alkinoos in seine Heimat gelangenden und dort niedergelegten Odysseus (Odyssee XIII, 79 ff.) entspricht so auch besser als auf irgendeiner Rückkehr von einem Xisuthros in einer

israelitischen *Gilgameš*-Sage der als Leiche aus dem Lande des Pharao-Xisuthros in die Heimat zurückgebrachte und dort beigesetzte Jakob (Gen 50).

Es scheint also deutlich zu sein: Zum mindesten ein beträchtlicher Teil der Odysseus-Sage geht auf eine Jakob-Sage zurück oder kann wenigstens auf eine solche zurückgehen, im Unterschiede von dem ersten Teil der Abenteuer, der wenigstens in der Hauptsache eine Moses-Sage ist.

Nun kehrt die Himmelsstier-Episode des *Gilgameš*-Epos (*Keilinschr. Bibl.* VI, 1, S. 172 f. Z. 92 ff.; mein *Gilgamesch-Epos* I, S. 18 ff. Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, S. 32 Z. 92 ff.) ohne Frage in der Thrinakia-Episode der Odyssee (XII, 261 ff. und 127 ff.) wieder: die leuchtende Venus-*Ištar* als Lampetie, „die Leuchtende", der Himmelsherr *Anu*, der Vater der *Ištar*, als Helios, der Vater der Lampetie, und der Himmelsherr Zeus, der getötete Stier des *Anu* als die getöteten Rinder des Helios, *Ištar*s Gespräche mit *Anu*, nachdem sie zum Himmel emporgestiegen, als der Bericht der Lampetie an Helios — im Himmel — und Worte des Helios zu Zeus, dabei die Drohung der *Ištar* mit der Unterwelt als die des Helios mit der Unterwelt, die in Aussicht gestellte — und, auch nach den israelitischen Tochtersagen, gewiß eingetretene — Hungersnot oder doch Getreideknappheit als der Hunger des Odysseus und seiner Gefährten auf der Insel Thrinakia (m. *Leitsätze* S. 5). Andererseits ist aber die Himmelsstier-Episode (s. auch oben S. 235) ebenso fraglos durch die Träume des Pharao vertreten. Wäre also etwa auch die Thrinakia-Episode zunächst gerade auf eine Jakob-Joseph-Sage zurückzuführen, so müßte sie mit diesen Träumen des Pharao näher zusammengehören, somit, da sie dem *Gilgameš*-Epos noch ebenso nahesteht, wie sie sehr stark von den Pharao-Träumen abweicht, genau so wie diese von ihrer Grundsage, wieder (vgl. oben S. 241) auf eine ältere Gestalt unserer Jakob-Joseph-Sage zurückgehen. Nun hat aber die Thrinakia-Episode mit der Jakob-Joseph-Sage, und gerade und nur mit ihr, eine Sonderentwicklung gemein: In dieser sind aus dem éinen Himmelsstier, dessen Auftreten sieben Jahre des Mißwachses zur Folge haben soll, Rinder geworden, die sieben Jahre des Mißwachses ankündigen, und zwar zweimal sieben Rinder, in jener Rinderherden und Schafherden, und zwar sieben der einen und sieben der anderen Art, also wieder zweimal sieben, dabei übrigens zu je 50 Stück, also im ganzen zweimal 350, d. i. siebenmal 100 Stück (Odyssee XII, 127 ff.). Eine derartig über-

einstimmende Entwicklung deutet doch wohl auf einen gemeinsamen Ursprung hin, also darauf, daß auch das Thrinakia-Abenteuer wirklich einer Jakob-Joseph-, und dann zwar wieder einer älteren Form als unserer Jakob-Joseph-Sage entstammt. In der Thrinakia-Episode treffen wir nun aber noch auf Göttergestalten ganz ähnlich denen der Ursage: auf Helios, den Sonnengott, und Zeus, den Himmelsherrn, für den Himmelsherrn *Anu*, auf des Helios Tochter Lampetie, die „Leuchtende“, für die Tochter des *Anu*, die leuchtende *Ištar*, den Venus-Stern, und auf die göttlichen Helios-Rinder für den göttlichen *Anu*-Stier, während in dem der Thrinakia-Episode entsprechenden Stück unserer Joseph-Sage diese wenigstens als Göttergestalten ganz verschwunden sind. Damit aber haben wir in ungeahnter Weise das oben S. 238 Gewünschte erwiesen: Die Sonder-*Gilgameš*-Sage von Jakob und Joseph hatte einst noch in dem der Himmelsstier-Episode entsprechenden Stück Göttergestalten wie die des babylonischen *Anu* und seiner Tochter, der Göttin *Ištar*, wobei sie übrigens andererseits schon Rinder für den einen Himmelsstier der Grundsage hatte, und zwar noch solche göttlicher[1] Herkunft. Ist aber das fraglos, dann war auch in der Gestalt der Jakob-Joseph-Sage einmal etwas vorhanden, was zu einer Verknüpfung mit einem Stück aus dem oben S. 230 ff. besprochenen *Anu-Ištar*-Text Veranlassung geben konnte: Eine *Anu*-, eine *Ištar*-Gestalt und die Rinder, dazu das Korn der Mißwachsjahre und der Jahre vorher in der Jakob-Joseph-Sage konnten irgendwann, -wo und -wie zu einer Kombination mit *Anu*, *Ištar*, den Rindern, den Ähren und den Sternen jenes Textes anreizen und so wenigstens mithelfen, zu dem Ähren- und dem Rindertraum, mit einer Erhöhung als Folge, den Garben- und den Sternentraum mit einer Erhöhung als Deutung und zu erwartender Folge zu schaffen. Und so hätte wirklich das gleiche Zusammenwirken von *Anu* und *Ištar* eine Beeinflussung einer aus Erech stammenden Sage durch einen anderen Text aus Erech zur Folge gehabt. Möglich, daß auch Josephs Erhöhung infolge der Pharao-Träume erst einer Einwirkung dieses Textes zu danken ist; die Erhöhung an sich hängt natürlich mit der einstigen politischen Stellung des Reiches Israel zum Reiche Juda zusammen.

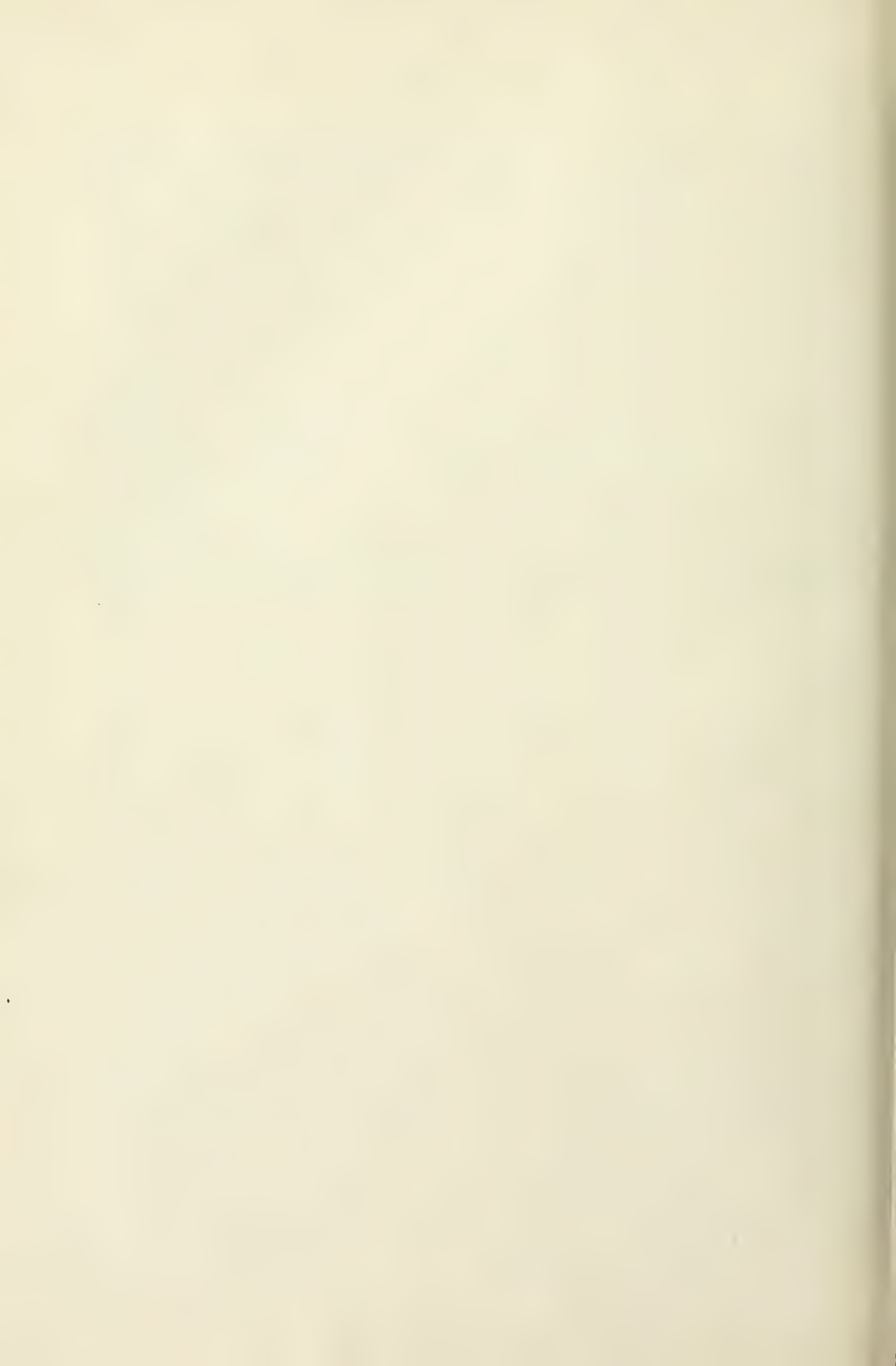
Solche Annahmen wären um so weniger bedenklich, als die Jakob-Joseph-Sage von *Gilgameš* und *Engidu* möglicherweise sogar durch das

1) Eine für die Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion natürlich ebenso äußerst wichtige Tatsache wie andere, hier nicht zu nennende, derselben Art.

Gilgameš-Epos selbst wieder beeinflußt worden ist: Vor Jahren haben wir es ausgesprochen, daß auch die Esther-Sage ein Absenker der *Gilgameš*-Sage ist (s. *Kurzer H.-C. z. A. T.*, Abt. XVII, I. Aufl., S. 173 ff.).[1] Das hat sich in der Hauptsache völlig bewährt und sich noch viel mehr sichern lassen, wobei allerdings auch gar manche Einzelheiten eine, z. T. erheblich, modifizierte Auffassung erforderten: Der König Xerxes ist ein König *Gilgameš*, Mordochai (eig. ein Merodach-*Marduk*, Sohn des Gottes *A*-„*Ea*“) am Hofe des Xerxes ein *Engidu* (d. i.: von *Enki-Engi* = „*Ea*“ geschaffen) am Hofe *Gilgameš*s, Vaschthi das Freudenmädchen, Esther, die Gattin des Xerxes, die *Irnini-Ištar* des *Gilgameš*-Epos, die Göttin und „Gattin“ des *Gilgameš*, Haman ein *Ḫumbaba*, und die Esther-Legende spiegelt in der Hauptsache wirklich die *Ḫumbaba*-Episode wieder. In der Esther-Legende ist somit aus dem Hirten der Steppe am Hofe des Königs *Gilgameš*, dem königliche Ehren zuteil werden, ein Jude des Exils, ein Hofjude am Hofe des Perserkönigs in „*Šūšān*“ (vielleicht urspr. in Babylon!) geworden, der zu höchsten Ehren gelangt. Ein Hofjude gleicher Art ist nun aber Daniel, der Traumseher und Traumdeuter. Und ein ebensolcher Hofjude ist Joseph, der Traumseher und Traumdeuter, Joseph, der dabei, aber gewiß ganz zufällig, áuch ein *Engidu* ist, so gut wie der Hofjude Mordochai. Nun ist das *Gilgameš*-Epos mit zahlreichen Träumen und deren Deutungen durchsetzt, Träumen, die entweder der König *Gilgameš* oder *Engidu* träumt, die aber, wie wir schon oben feststellten, insgesamt in den israelitischen *Gilgameš*-Sagen als solche anscheinend ganz verschwunden sind. Dagegen bietet die Jakob-Joseph-Sage außer einem Traum Jakobs bei Bethel und einem von Laban in Haran die drei oben besprochenen Traumpaare, eines von Joseph, eines von dem Obermundschenken und dem Oberbäcker, eines von dem Pharao geträumt, und zwei von ihnen von Joseph gedeutet. Nehmen wir nun hinzu, daß auch gerade das *Gilgameš*-Epos Traumfolgen bietet, deren Einzelträume, zwei oder drei (siehe oben S. 236 und *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, S. 162 ff. Z. 31 ff.; mein *Gilgamesch-Epos* S. 15 f.; Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos* S. 28 ff.), jeweilig auf dasselbe Bezug nehmen, so kann man der Vermutung nicht entgehen, daß die gleichbedeutenden und -gedeuteten Traumpaare der Joseph-Sage, überhaupt die ungewöhnlich große Anzahl der Träume gerade der Jakob-Joseph-Sage

1) Der übrigens den anderen israelitischen *Gilgameš*-Sagen gegenüber eine Sonderstellung einnimmt.

einen — sekundären — Zusammenhang mit dem *Gilgameš*-Epos verrät, und daß der Hirte und spätere Hofjude Joseph als sekundärer Träumer, Traumdeuter und Hofjude ein Abbild des Hirten und späteren Königsfreundes *Engidu* am Hofe des Königs *Gilgameš* ist. Das aber bedeutete eine spätere Beeinflussung der Jakob-Joseph-Sage von *Gilgameš* und *Engidu* auch noch durch ein zweites Literaturerzeugnis gerade aus Erech, eine Tatsache, die eine solche überhaupt, wie wir sie oben glaubten feststellen zu können, natürlich nur noch mehr sicher stellen könnte. Über das Wann, Wo und Wie einer solchen Beeinflussung könnte ich heute nur erst Mutmaßungen bringen, Mutmaßungen, die vor allem mit Zweierlei rechnen müßten, 1. mit der für die Entstehung der Idee des „Hofjuden" günstigsten Zeit, nämlich nach oder während eines Exils, und 2. mit der Tatsache, daß Erech eine babylonische Stadt ist, und daß wenigstens ein Text von der Art wie unser *Anu-Ištar*-Text, wohl aus Erech, schwerlich bis nach Palästina hin hat wirken können. Hierauf fußende Gedanken scheinen aber vor der Hand zu gewagt zu sein, als daß es schon an der Zeit wäre, sie zu äußern.



Aus der Geschichte der ältesten hebräischen Bibelhandschrift.

Von

Paul Kahle.

Im Laufe des Mai 1917 erhielt ich von Herrn Kollegen WATZINGER-Tübingen, der sich zurzeit in militärischer Verwendung im Orient befindet, die Mitteilung, die Photographen der schwedisch-amerikanischen Kolonie in Jerusalem hätten die alte berühmte Pentateuchrolle, die von den Samaritanern in Nâblus in ihrer Synagoge als ihr größter Schatz gehütet wird, Blatt für Blatt abphotographiert. Er sende mir ein Probeblatt zur Begutachtung und sei bereit, mir ein vollständiges Exemplar der Photographie zu vermitteln. Auch weitere Bestellungen seien erwünscht, die Erträgnisse kämen zum Teil den jetzt sehr notleidenden Samaritanern zugute.

Die Herstellung einer Photographie der alten Pentateuchrolle wäre sicher ein außerordentlich verdienstliches Unternehmen. Es kann m. E. gar keinem Zweifel unterliegen, daß diese Rolle die bei weitem älteste hebräische Bibelhandschrift ist, die auf uns gekommen ist. Zwar ist die Datierung des Hs. — sie will nach dem ja sicher vom Schreiber herrührenden Akrostichon[1] im 13. Jahre nach der Besitzergreifung des Landes Kanaʿan durch die Israeliten geschrieben sein — für die Bestimmung des Alters unbrauchbar. Und nach dem Augenschein auch nur schätzungsweise einigermaßen genau das Alter der Rolle zu be-

1) Die Datierung der samaritanischen Bibelhandschriften geschieht meist so, daß von einer Stelle, meist im Dtn, ab auf der Seite in der Mitte, senkrecht hinuntergehend, der Raum eines Buchstabens freigelassen wird. Nur ab und zu wird von dem fortlaufenden Text in diesen Raum ein Buchstabe hineingeschrieben. Liest man dann von oben nach unten die in dem freien Raum stehenden Buchstaben, so ergibt sich die Datierung der Hs. Die Samaritaner nennen diese Art des Akrostichons תשקיל, arab. تشقيل.

stimmen ist fast unmöglich, da es vollkommen an Vergleichsobjekten fehlt. Sicher ist, daß sie einen ganz außerordentlich alten Eindruck macht[1], besonders wenn man die sonst ältesten Hss. der Samaritaner — es gibt in Nâblus datierte Hss., die vor 7—800 Jahren geschrieben sind, — danebenhält. Und sie muß schon vor 600 Jahren einen sehr alten Eindruck gemacht haben gegenüber den Hss., die man damals neben sie legen konnte. Es ist jedenfalls Tatsache, daß die Samaritaner, die sie damals auffanden, es für möglich hielten, daß sie rund $2^1/_2$ Jahrtausende alt sein könnte.

Daß nun freilich einer photographischen Aufnahme dieser Hs. fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstehen, ist jedem, der mit den Verhältnissen einigermaßen vertraut ist, ohne weiteres klar. Die Rolle ist auch heute noch den Samaritanern ein Gegenstand der allerhöchsten Ehrfurcht. Nur ganz selten wird sie aus dem leider feuchten und für die Aufbewahrung eines solchen Schatzes wenig geeigneten Wandschrank der Synagoge, in dem sie, in Tücher gehüllt, verschlossen gehalten wird, hervorgeholt. Unter keinen Umständen darf sie aus der Synagoge herausgebracht werden. Und wenn die Priester wirklich sich einmal herbeilassen, einem ihnen gut bekannten Nichtsamaritaner die Rolle zu zeigen, so geschieht das unter vielen Förmlichkeiten, und mit aller Sorgfalt achten sie darauf, daß er die Rolle nicht etwa berühre. Dazu kommt der Zustand der Hs. Weite Strecken des papierdünnen Pergamentes, aus dem sie besteht, haben infolge des Stockens eine dunkle violette Färbung angenommen, auf der die Schrift vielfach kaum zu erkennen ist. Selbst unter den günstigsten Bedingungen wäre die Herstellung einer brauchbaren Photographie dieser Hs. keine Kleinigkeit. Das Maß von technischer Fertigkeit, das dafür nötig wäre, in der düsteren Synagoge in Nâblus anzuwenden, erscheint mir fast unmöglich.

---

1) Ich kann das, was G. ROSEN in ZDMG XVIII (1864) S. 582 ff. auf Grund der Angaben von LEVISOHN und KRAUS über die Hs. berichtet, auf Grund dessen, was ich selber im Jahre 1906 von ihr gesehen habe, nur bestätigen. Man darf sich durch andersartige Berichte von Reisenden nicht irre machen lassen. Die Zahl der Europäer, die die alte Rolle wirklich zu Gesicht bekommen haben, ist sehr gering. Den meisten zeigt man eine der anderen alten Pentateuchrollen, von denen es mehrere gibt. Eine solche hat offenbar auch HUNTINGTON im Jahre 1690 gesehen, wenn er behauptet, die Rolle mache ihm den Eindruck, etwa 500 Jahre alt zu sein. — Vgl. über die Rolle noch CONDER, CL. R., Tent Work in Palestine, London 1879, I 49 ff.

So war es mir, noch ehe ich die in Aussicht gestellte Photographie zur Hand hatte, im höchsten Maße zweifelhaft, daß von jenen Photographen wirklich die alte Rolle aufgenommen sei. Und das Probeblatt bestätigte diese Vermutung. Die Rolle, deren Anfang (Gen 1—4) auf dem Probeblatt abphotographiert ist, kann nicht gut älter als etwa 600 Jahre sein, und ich bin sicher, daß es — ganz abgesehen von der alten Rolle — mindestens noch 2—3 auf Pergament geschriebene Pentateuchrollen in Nâblus gibt, die älter sind als die, welche hier photographiert ist.[1] Natürlich hat die Photographie einer derartigen Rolle nicht viel Wert. Die alte heilige Rolle selbst aber muß schon ihres Alters wegen für den hebräischen Text der Samaritaner als einer der allerwichtigsten Zeugen gelten.

Das ehrwürdige Alter der Hs. und das Interesse, das sie beanspruchen kann, mag es rechtfertigen, wenn ich hier einiges aus ihrer Geschichte berichte. Es wird die Hs. selber und auch die Hochschätzung, die sie bei den Samaritanern seit 600 Jahren genießt, besser verstehen lehren.[2]

Ich beginne mit dem Bericht des Abulfatḥ, der seine Chronik im Jahre 756 H (= 1355/6 D) auf Geheiß des damaligen Hohenpriesters Finḥas[3] schrieb. Es heißt da[4]:

„Und im genannten Jahre [d. i. im 13. Jahre der Herrschaft der Kinder Israel über das Land Kanaʿan] schrieb der Herr[5] Abiša b. Finḥas

1) Eine Photographie eines Teiles der alten Rolle will der Palestine Exploration Fund in London besitzen (vgl. Journal of Sacred Literature X (1867) p. 240). Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß auch diese Photographie nicht von der alten Rolle herrührt. Schon J. W. NUTT hatte denselben Zweifel, vgl. seine Introduction p. 105 Anm. Ebenso CLAUDE R. CONDER (vgl. Survey of Western Palestine, Special Papers (London 1881) S. 221), der doch die alte Rolle selbst gesehen hat, vgl. Tent Work in Palestine (London 1879) I 49—51.

2) Was A. v. GALL in den Prolegomena zu seiner Ausgabe des Hebräischen Pentateuchs der Samaritaner (Gießen 1914) S. LII über sie sagt, wird den tatsächlichen Verhältnissen in keiner Weise gerecht.

3) Der Hohepriester Finḥas amtierte ungefähr von 708—764 H (1308/9—1362/3 D), hatte aber bereits seit 747 H seinen Sohn Elʿazar mit der Führung des hohenpriesterlichen Amtes betraut.

4) Abulfathi Annales Samaritani ed. ED. VILMAR, Gotha 1865, p. ٣٠ f. Vgl. VILMARS Prolegomena p. XXVI.

5) es-Saijid „der Herr" nennt Abulfatḥ die Nachkommen der hohenpriesterlichen Familie in Nachahmung der Araber, die die Nachkommen Muhammeds so bezeichnen.

die edle Buchrolle[1], die sich jetzt in Nâblus, dem wohlbehüteten, in dem Gewahrsam unseres Herrn, des Hohenpriesters Finḥas, befindet — Gott möge etwas von seinen Segnungen wiederkehren lassen auf seine Gemeinde und möge weiten Raum geben in der Zeit seines (des Hohenpriesters) Lebens — welche Gott — er ist mächtig und erhaben — seiner (des Hohenpriesters) Hand gezeigt hat, nachdem sie verschwunden war und sich verborgen hatte vor denen, die ihm vorangegangen sind im Hohenpriesteramte. Und dies ist eine frohe Botschaft — so Gott der Erhabene will — für das Erscheinen der Gnadenzeit in seinen Tagen und den Tagen seiner Söhne, die im Dienste dieser Schrift stehen, welche ein Trost der Seelen und eine Stärkung und Zuversicht der Herzen ist durch die Wahrheit, die überliefert ist durch Vermittlung der Gemeinde der Samaritaner — Gott der erhabene möge sie vermehren — und in diesem Jahre wurde sie von neuem geöffnet[2] am Samstag des Laubhüttenfestes und es war eine gewaltige Stunde und die Gemeinde, die zugegen war, nahm das Akrostichon in Augenschein[3], das in ihr sich befindet, und sein Anfang ist von והיה כי יביאך (Dtn 6 10) nach שמע ישראל (Dtn 6 4) und es lautet: אני אבישע בן פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן להם רצון יהוה וכבודו כתבתי ספר הקדוש בפתח אהל מועד בהרגריזים בשנת שלשה עשר לממלכת בני ישראל ארץ כנען לגבולותיה סביב אודי את יהוה [Ich Abišaʿ, Sohn des Pinehas, des Sohnes des Eleazar, des Sohnes des Ahron des Priesters — ihnen werde das Wohlgefallen Jahwes und seine Herrlichkeit zuteil — habe das heilige Buch geschrieben in der Tür der Stiftshütte auf dem Har-Gerizim im 13. Jahre der Herrschaft der Kinder Israel über das Land Kanaʿan nach seinen Grenzen ringsum. Ich preise Jahwe.] Und diese edle Schriftrolle möge aufrichten den Stand der Gnadenzeit, und wenn einer ganz aufrichtig ist im Bitten in ihrer Gegenwart oder wenn er fern von ihr ist und Fürsprache durch sie sucht in seinem Herzen und in seiner Seele, der empfängt, und bewilligt ist das, wessen er bedarf. So bitten wir Gott, daß er uns gedeihen lasse ihren Adel und ihren Segen und den Segen ihrer Diener und den Adel von deren Nachkommen!“

---

1) Im Texte steht كتاب, was sowohl das Buch, als auch die Buchrolle bezeichnen kann.

2) D. h. gewöhnlich wird sie dem Volke geschlossen gezeigt, nur bei feierlicher Gelegenheit wird sie aufgerollt.

3) Vilmar versteht das Wort تشقيل nicht und übersetzt: „quicumque de populo aderant testes fuerunt, gravitatem ejus recte ponderantes“.

Aus diesem Berichte des Abulfatḥ geht hervor, daß die alte Rolle zur Zeit des Hohenpriesters Finḥas, also in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts[1], von diesem selber aufgefunden wurde. Es wird eine besonders sorgfältig geschriebene wertvolle alte Hs. gewesen sein, die sich an einem Orte, an den sie vielleicht in Zeiten der Not gelegt worden ist, zufällig durch die Jahrhunderte erhalten hat und dadurch dem gewöhnlichen Geschicke solcher Hss., in der Geniza — Maṭmara sagen dafür die Samaritaner — allmählich zugrunde zu gehen, entronnen ist. Den großen Eindruck, den die alte Hs. auf die damaligen Samaritaner machte, gibt Abulfatḥs Schilderung gut wieder.[2] Mit Staunen las man das Jahr, in dem sie geschrieben sein will — ich werde unten zeigen, welche besondere Bedeutung dies Jahr gerade hatte. Man zweifelte nicht daran: diese alte Pentateuchrolle, die noch aus der „Zeit der Gnade" stammte und die Gott nun wieder den Samaritanern durch die Hand ihres Hohenpriesters geschenkt hat, zeigt die nahe bevorstehende Umwälzung der ganzen Zeitverhältnisse an, auf die jeder Samaritaner sehnsüchtig hoffte. Zum Verständnis dieser Hoffnung muß man folgenden Gedankengang der Dogmatik der Samaritaner im Gedächtnis haben[3]: Nachdem — so lehren sie — mit Adams Fall die ursprüngliche Gnade Gottes verloren war, brach mit Mose eine neue Gnadenzeit (רעותה, رضوان) für das Volk Israel an. Dies war die goldene Zeit der israelitischen Geschichte, da Könige und Hohepriester einträchtig nebeneinander wirkten, und der Kultus auf dem Berge Garizim seinen richtigen Gang hatte. Sie dauerte 260 Jahre[4] und fand ihr Ende in den Tagen des Hohenpriesters ʿUzzi, durch den Priester Eli, der abtrünnig war. Damals begann die Zeit der Abwendung Gottes von seinem Volke (פנותה, ضلالة). Die Zeichen der Gegenwart Gottes in der Stiftshütte auf dem Garizim schwanden, und als der Hohepriester ʿUzzi — so berichtet das Buch Josua — das sah, sammelte er die Kleider des Tempels, und die goldenen und silbernen

1) Nicht etwa in demselben Jahre, in dem die Chronik des Abulfatḥ geschrieben ist, wie VILMAR a. a. O. S. XXVI meint.

2) Man wird unwillkürlich an die Geschichte der Auffindung des Gesetzbuches zur Zeit des Königs Josia erinnert, 2 Reg 22.

3) Vgl. zum Folgenden z. B. die Ausführungen bei J. A. MONTGOMERY, The Samaritans. The Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature. Philadelphia 1907, S. 239 ff.

4) Das Buch Josua der Samaritaner (Chronicon Samaritanum arabice conscriptum cui titulus est Liber Josuae . . edidit . . TH. GUIL. JOH. JUYNBOLL, Lugd. Bat. 1848) Kap. 42 schreibt 360 Jahre.

Gefäße, die in den Tagen des Propheten Mose gefertigt waren, trug sie aus der Stiftshütte heraus. Gott zeigte ihm auf dem gesegneten Berge eine Höhle, die niemand zuvor gesehen hatte. Dahinein legte er alles, was er im Tempel gefunden hatte, und als er herauskam, schrieb er auf dem Eingang der Höhle auf, was er hineingelegt hatte, machte ein Zeichen daneben und ging fort. Aber weder die Höhle, noch die Schrift, noch das Zeichen hat danach jemand gesehen. — Es begann die traurige Zeit für das Volk, die Zeit der Abwendung Gottes, und die dauert noch an. Doch soll sie ihr Ende finden, so ist die Hoffnung der Samaritaner, wenn die zweite große Zeit der göttlichen Gnade anbricht, die durch den Messias (תהב) eingeleitet werden soll. In dieser Gnadenzeit werden natürlich auch alle Gerätschaften der Stiftshütte, die seinerzeit in die Höhle auf dem Garizim gelegt waren, zum Vorschein kommen. Die alte Pentateuchrolle — so ist der Gedankengang des Abulfatḥ und seiner Zeitgenossen wohl gewesen — stammt offenbar aus jener Höhle, Gott hat sie dem Hohenpriester Finḥas gezeigt, sie ist also eine frohe Botschaft auf die demnächst anbrechende Gnadenzeit. Der Hohepriester Finḥas selber noch, oder wenigstens seine Söhne[1] — so hofft Abulfatḥ — werden den Anbruch dieser ersehnten Zeit noch erleben. Daraus erklärt sich die einzigartige Schätzung der Rolle: Ein Gebet in ihrer Gegenwart aufrichtigen Herzens gesprochen, oder die Anrufung ihrer Vermittlung bei Gott bringt die Gewißheit der Erhörung.

Die Chronik des Abulfatḥ ist nicht die erste, die die alte Rolle in Nâblus erwähnt. Kurz bevor er seine Chronik schrieb, hat — im Jahre 747 H — der Priester Jaʿḳob ben Jišmaʿel die alte Hohenpriesterliste, die sein Ahnherr Elʿazar im Jahre 544 H verfaßt hatte, (es-silsile, „die Kette" genannt) neu bearbeitet und ihr den Namen et-taulīda gegeben.[2] In der von Jaʿḳob verfaßten Einleitung zu dieser Schrift findet sich eine Berechnung der Jobeljahre und es wird darauf hingewiesen, daß die Rechnung der Erlaßjahre (שמטה) erst im 7. Jahre, nachdem die Israeliten im Lande Kanaʿan waren, durch Finḥas, den

1) Zur Zeit der Abfassung von Abulfatḥs Chronik hatte ja der Hohepriester Finḥas sein Amt bereits seinem Sohne Eleazar übertragen, s. oben S. 249 Anm. 3.

2) Die Originalhs. des Jaʿḳob befindet sich heute noch bei dem Priester Isḥâḳ b. ʿAmrân. Über sie berichte ich unten. Nach zwei modernen flüchtigen Abschriften hat Ad. Neubauer diese Chronik im Journal asiatique VI 14 (Dez. 1869), S. 385—467 veröffentlicht.

Sohn des Hohenpriesters Elʿazar, festgestellt wurde. Die 6 ersten Jahre seien durch kriegerische Unternehmungen ausgefüllt gewesen. Das erste tatsächlich eingehaltene Brachjahr sei also das 13. Jahr des Wohnens der Israeliten im Lande gewesen, und, so fährt er fort, gerade in diesem Jahre habe Abišaʿ, der Sohn des Finḥas, die heilige Torarolle geschrieben.[1] Damit fällt Licht auf die merkwürdige Datierung der Rolle. Ihr liegt etwa folgende Überlegung zugrunde: In der Zeit der Wüstenwanderung konnte eine derartige Rolle nicht hergestellt werden. Die ersten Jahre des Wohnens im Lande waren mit Kämpfen und Sorgen für die Bestellung der Felder angefüllt. Im ersten Brachjahr, also ziemlich in der frühesten überhaupt denkbaren Zeit, nachdem die Tora als das Wort Gottes dem Mose auf dem Sinai übergeben sei, sei diese Torarolle geschrieben, sie enthalte damit den authentischsten Text, der sich denken läßt. Diese Überlegung hat sicher schon den Schreiber der Rolle seinerzeit zu der Datierung seiner Hs. veranlaßt.

Das im Jahre 747 H geschriebene Originalmanuskript der Tolida besteht aus Pergamentblättern in folio und hat auf seinen breiten Rändern sehr viele zum Teil ziemlich alte und interessante Zusätze. Ich habe diese Hs. zum ersten Male im Sommer 1906 in Kairo gesehen. Ihr Besitzer, der Priester Isḥâḳ b. ʿAmrân, hatte sie mit und beabsichtigte, sie und verschiedene andere Hss. in Europa für teures Geld zu verkaufen. Er ließ mir die Hs. für einige Tage in meiner Wohnung, weil ich sie mit NEUBAUERS Ausgabe vergleichen wollte. Da die umfangreichen Randbemerkungen in den von NEUBAUER benutzten modernen Abschriften nicht berücksichtigt waren und ihre Abschrift zu lange gedauert hätte, ließ ich die Seiten, die solche Randbemerkungen hauptsächlich aufwiesen, photographieren, im ganzen 12 von den 35 Seiten der Hs.[2] Der Verkauf der Hs. kam nicht zustande, und als ich im Jahre 1908 14 Tage lang mich in Nâblus aufhielt, ließ ich durch den Hohenpriester Jaʿḳûb b. Hârûn und seinen Sohn eine genaue Abschrift der Hs. anfertigen, in der Zeile für Zeile dem Original entspricht, und die sämtliche Randnotizen des Originals enthält. In diese Abschrift ließ ich dann die Photographien des Originals, immer den abgebildeten Seiten gegenüber, einfügen; so ist diese jetzt in der

1) Übrigens berichtet Jos 8 32 davon, daß Josua um dieselbe Zeit, allerdings auf Steinen, auf dem Berge Ebal, eine Abschrift des Gesetzes Moses angefertigt haben soll.

2) Leider sind die Platten bei dem Photographen zugrunde gegangen, so daß nur ein Abzug dieser Photographien existiert.

Kgl. Bibliothek zu Berlin als Ms. or. fol. 3147 befindliche Hs. ein ziemlich vollwertiger Ersatz des Originals.[1] Auf fol. 6b des Originalmanuskripts, da wo im Text der alten „Hohenpriesterkette", aus dem Jahre 544 H, die hier von dem Bearbeiter der Tolida ohne Zusatz wiedergegeben wird, Abišaʿ, der Sohn des Elʿazar, als Hoherpriester erwähnt wird, steht am Rande eine längere Notiz in der hebräisch-samaritanischen Mischsprache, die von der alten Pentateuchrolle handelt. Die Notiz ist sicher ein paar hundert Jahre alt. Ich gebe sie hier zugleich mit einer Übersetzung: זה אבישע בן פינחס כתב ספר תורה והוא נמצא עד היום הזה במדינת שכם בבית כהנתה רבתה ודבריו תמה עד מאד אמרו במוסרי הימים הן הוה מנות אהן ספרה קדישה בכנשת אבנתה דאות באלון מורא והוי קהלה [2]יבוא לראיתו תמידה ביום השני המתקרי יום עברתה יהזמין בזה [3]הי[ום] הן הכהן אשר הות אמינתו יסבלו יצפר עליו קרי לילה אתכבס בסתר ונשא אתו מן כנשתה עד גלגל אפרים ההוו ירבנה עליו יהסתחרו בגלגל ועת אפתה אהן אספרה אתהזי בעלמה זוועה רבה וקולת הברקים ורוח עזה נשל אספרה מן ארונה דלה؛ ואתנשא מתפרח ברוחה יקהלה ראים זועים יבכים חזקי לבין ותפשו בקצה אספרה [4]הכרית ממנו מעט [5](והוא עד היום הזה נמצא בשכם) והוא מן צור ונתנו ללוים עד ולא קם עוד[4]: יתשקילו דבה מן יהוה כי יביאך דבתר שמע ישראל؛ אני אבישע בן פינחס בן אלעזר בן אהרן ה[5](כהן להם רצון יה؛ ובכבודו) כתבתי ספר הקדש בפתח אהל מועד בארג؛ בשנת שלשה עשר [5](למושב) בני ישראל ארץ כנען לגבולתיה סביב אודי את יהוה זה דבר האספר והכהן אשר נשאו שלח יהוה עליו נחש שרוף מתחת רגליו נשך אתו ונפל בשרו מעל עצמו והטמאי הקהל ומה יצאת השנה עד אתהרבת [6]הכנש[ת] והתקפת פנותה ואתגברת ויסר יהוה יוגיה ברב רחמיו אמן אה؛ א؛ אהיה؛

Dieser Abišaʿ b. Finḥas schrieb das Buch der Tora, und es wird gefunden bis auf diesen Tag in der Stadt Sichem im hohenpriesterlichen Hause, und seine Geschichte ist überaus wunderbar. Man be-

---

1) Ich danke der Verwaltung der Kgl. Bibliothek zu Berlin, daß sie mir diese Hs. sowie mehrere andere samaritanische Hss. zur Bearbeitung nach der Universitätsbibliothek zu Gießen gesandt hat.

2) יבוא über der Zeile nachgetragen.

3) Ms. הי؛.

4—4) Der Hohepriester hat in der Berliner Abschrift für den durch diese Ziffern eingeschlossenen Text geschrieben: ולקחו אתו והוא עד היום הזה נמצא בשכם במשמרת הכהנים בני לוי בכנשת עיר שכם.

5) Das Eingeklammerte steht im Original auf radiertem Grunde und ist eine spätere Korrektur.

6) Ms. הכנש؛.

richtet bei den Chronisten[1]: Es war der Ruheplatz dieses heiligen Buches in der steinernen Synagoge, welche sich befand in Elon More[2], und die Gemeinde pflegte immer zu kommen, um es zu sehen am Montag, der genannt wurde „Tag der Prozession“[3]. Und es traf sich an diesem Tage, daß dem Priester, dessen Dienst es war, sie zu tragen, morgens ein nächtliches Begebnis[4] zustieß. Er wusch sich im Geheimen und trug sie von der Synagoge bis nach Gilgal in Ephraim, auf welchem sie sie zu verherrlichen pflegten.[5] Und sie hatten sich aufgestellt in Gilgal und zur Zeit, da dieses Buch geöffnet wurde[6], zeigte sich in der Welt ein großes Erdbeben, und Donner der Blitze und ein gewaltiger Sturm riß heraus das Buch aus der Lade, in der es war, und es wurde emporgehoben, in die Luft gewirbelt durch den Wind, während die Gemeinde es sah, zitterte und weinte. Sie stärkten ihr Herz und faßten an am Ende des Buches. [7]Es wurde abgerissen von ihm ein wenig [[8]und es befindet sich bis zum heutigen Tage in Sichem] und das ist von צוי ינתנו ללוים (Num 35 2) bis ולא קם עוד (Dtn 34 10)[7]; und sein Akrostichon, das in ihm von והיה כי יביאך (Dtn 6 10) hinter שמע ישראל (Dtn 6 4) steht, ist: [vgl. den Text oben S. 250]. Dies ist die Geschichte des Buches, und auf den Priester, der es getragen hat, sandte Gott eine Feuerschlange, unter seine Füße, sie biß ihn und sein Fleisch fiel ab von seinen Knochen; und es ward verunreinigt die

---

1) Wörtlich: Überlieferern der Tage[sereignisse].

2) Elon More sowie das gleich zu erwähnende Gilgal liegen nach sam. Überlieferung (vgl. den sam. Text von Dtn 11 30, wo es heißt: בערבה מול הגלגל אצל אלון מורא מול שכם) in der nächsten Nähe von Sichem. Gilgal ist wohl in Hirbet Gulêǧîl, etwa 2 km östlich vom Jakobsbrunnen, zu suchen. Vgl. Buhl, Fr., Geographie des alten Palästina, S. 202.

3) Mit יום עברתה ist vielleicht dies gemeint; eigentlich: Tag des Vorübergehens.

4) Pollution.

5) Diese Übersetzung ist mir allerdings zweifelhaft. Man würde mindestens ירבונה erwarten, und so schreibt eine Abschrift der Stelle in Nâblus. Aber was bedeutet יעלין?

6) אפתחה = אתפתחה; die Assimilation des ת an den folgenden Konsonanten ist sehr häufig im Samaritanischen. Vgl. Cowley, Samaritan Liturgy, Introduction p. XXXIX.

7—7) Der vom Hohenpriester in der Berliner Abschrift geschriebene Text besagt: Und sie nahmen es und es befindet sich bis zum heutigen Tage in Sichem in der Verwahrung der Priester, der Söhne Lewis, in der Synagoge der Stadt Sichem.

8) Das Eingeklammerte ist auf radiertem Grunde spätere Korrektur.

Gemeinde und nicht ging aus das Jahr, bis daß zerstört wurde die Synagoge und stark und befestigt wurde die „Abwendung [Gottes]" — Jahwe möge weichen lassen[1] ihre Tage in der Größe seiner Barmherzigkeit. Amen! Ich bin der ich bin.[2]

Es handelt sich hier um ein Ereignis, das der, welcher es hier berichtet, aus einer Chronik genommen hat. Wir ersehen daraus, wie die alte Pentateuchrolle — wohl in der ersten Zeit nach ihrer Auffindung — dem Volke gezeigt wurde. Am Montag pflegte das Volk nach Gilgal — ein paar km östlich von Nâblus — zusammenzukommen, um die Torarolle zu sehen. Aus der in Elon More — nahe bei Gilgal — befindlichen steinernen Synagoge, in der sie aufbewahrt war, wurde sie von einem Priester dorthin gebracht. Einstmals — das ist doch wohl der Sinn der Erzählung — war der Priester, der sie trug, unrein. Das hatte die verhängnisvollsten Folgen. Sobald die Rolle geöffnet wird, entsteht ein Unwetter, der Sturm reißt die Rolle vor dem bestürzten Volke empor in die Luft, und es hat den Anschein, als wolle Gott, der die Rolle noch eben dem Volke beschert hat, sie ihm wieder nehmen. Einige beherzte Männer springen herzu, da wurde ein Stück von ihr abgerissen. Was darauf folgt im Text, ist durch Rasur getilgt. Es muß doch wohl berichtet sein, daß mit dem Stück Num 35 $_2$ bis Dtn 34 $_{10}$ etwas geschehen ist. Das war den Späteren anstößig, und so entstand durch spätere Korrektur der jetzt dastehende nicht zusammenpassende Text. Der jetzige Hohepriester, der die Stelle abschrieb, hat — in bester Absicht — noch mehr geändert, und die ganze anstößige Stelle durch ein paar Phrasen ersetzt. — Die Folgen für den unreinen Priester, der die Torarolle getragen hatte, waren besonders schlimm: von einer Feuerschlange[3] wird er am Fuße gebissen, und eines elenden Todes stirbt er. Aber die ganze Gemeinde wird verunreinigt; im selben Jahre noch ist die Synagoge, in der die Torarolle aufbewahrt gewesen ist, in Trümmern, und die Abwendung Gottes von seinem Volke wurde in verstärktem Maße fühlbar.

Die ganze Geschichte will den Samaritanern offenbar recht eindrucksvoll vor Augen führen, was geschieht, wenn man dieser Pentateuchrolle nicht die ihr gebührende Achtung erweist, und die darin liegende Mahnung ist ja nicht ohne Erfolg geblieben: ich habe bereits

1) Vielleicht ist statt ייכר gemeint יסיר?

2) Der Gottesname, der von den Samaritanern unendlich oft zitiert wird.

3) נחש שרוף schreibt der samaritanische Text für das im mas. Texte der Juden stehende נ׳ שרף Dtn 8 $_{15}$, vgl. Nu 21 $_8$.

oben angedeutet (S. 248), daß auch heute noch der Rolle die höchste Ehrfurcht erwiesen wird.

Wenn man die Gestalt des Akrostichons, wie es Abulfatḥ überliefert, mit der, welche es hier hat, vergleicht, so findet man einige Abweichungen darin, und es ist auffallend, daß hier sowohl die Segensformel über Ahron und seine Nachkommen, als auch das Wort למושב, das hier statt des bei Abulfatḥ sich findenden לממלכת steht, korrigiert ist. Die Form, in der es Rosen — nach seinen Gewährsmännern, allerdings wohl auf die Angaben des damaligen Hohenpriesters ʿAmram — gibt, stimmt zu der von Abulfatḥ berichteten.[1] Wieder einige Abweichungen weist die Form auf, die es in dem „ersten Brief der Samaritaner aus Nâblus an ihre Brüder in England“ vom Jahre 1672 hat.[2] Offenbar hat man aus irgendwelchen Gründen das ursprüngliche לממלכת, das noch Abulfatḥ berichtet, später in למושב geändert. Leider kann man die ursprüngliche Fassung des Akrostichs auf Grund der Hs. selber nicht mehr feststellen. Die Rolle ist an der Stelle, an der es steht, defekt; heut ist die Lücke hier durch ein Stück modernen Papiers, das man über das Loch des Pergaments genäht hat, und auf dem man den fehlenden Text nachgetragen hat, ergänzt. Der größte Teil des Akrostichs ist aber noch heute sichtbar.[3]

In dem Originalmanuskript der Tolida, oder vielmehr in den Nachträgen auf seinem Rande, ist von der berühmten Pentateuchrolle noch ein paar Mal die Rede. Der Hohepriester Finḥas (915—956 H) hatte im

---

1) Vgl. a. a. O. S. 584; nur ist das hier stehende אורייע wohl ein Versehen für אודי.

2) Vgl. de Sacy, Correspondance des Samaritains de Naplouse, Pendant les années 1808 et suiv. (in den Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres Bibliothèques, Tome XII. Paris 1831) S. 160. Hier lautet es nach dem Anfang: .... בן אהרן הכהן כתבתי זה המכתב הקדוש בפתח אהל מועד בשנת שלשה עשר למושב ב״י ... סביב.

3) Das bezeugt auch der Besitzer der Chronik, der Priester Isḥaḳ, wenn er an den Rand schrieb (fol. 6b): „richtig ist das Akrostichon der Schriftrolle des Abišaʿ, das oben erwähnt ist, und ich Isḥaḳ b. ʿAmram habe ihr Akrostichon mit meinen Augen gesehen und ich habe sie geöffnet mit meiner Hand, und das im Jahre 1300 H.“ Der gegenwärtige Hohepriester hat in der von ihm angefertigten Abschrift folgende Bemerkung zugefügt: שמשתי זה המכתב הקדוש ארבעים שנה וראיתי תשקולו כמה מזכיר אצלו שבע פעמים בימי כהנתי ואני המסכין יעקב בן אהרן הכהן „Ich habe gedient dieser heiligen Schrift 40 Jahre und ich habe ihr Akrostich gesehen siebenmal in den Tagen meiner Priesterschaft und ich bin der arme Jaʿḳob b. Ahron, der Priester.“ Dies hat er geschrieben im Jahre 1908.

Jahre 940 bereits sein Hohenpriesteramt an seinen Sohn El'azar († 1004 H) abgetreten. Ein paar zusammenhängende Notizen von der Hand des Finḥas aus dem Jahre 949 H (1542/3 D) handeln von der Herstellung der Asche der roten Kuh (nach Num 19 2 ff.) in jenem Jahre. Da heißt es: „. . . . und sie (die Asche) wurde gesammelt am Freitag, den 12. des 5. Monats[1], d. i. am 14. Tammuz des Jahres 949 H — gepriesen ist Jahwe — und sie wurde aufbewahrt im Hause unseres Herrn, der Schriftrolle des Abiša b. Finḥas[2] — der Friede Jahwes komme über ihn, gepriesen ist Jahwe". — Und etwas weiter heißt es: „am Montag den 28. des 4. Monats[3], d. i. am ? Tammuz des Jahres 5989[4], d. i. 949 H, suchten wir zu graben nach der Asche der Kuh in Sarin[5] und Bet Bazzin[6], aber nicht konnten wir es wegen der Stärke der Fanuta (der Abwendung Gottes) wegen der Feinde, die Sichem bewahren — Jahwe möge es bewahren — wir gaben Geld und man kaufte eine rote Kuh, sie ward geschlachtet mit der Hilfe Jahwes und es verbrannten sie die Diener unseres Herrn, der Schriftrolle des Abiša'[7] b. Finḥas b. El'azar b. Ahron des Priesters — Jahwes Friede komme über sie — die guten Priester aus dem hohenpriesterlichen Hause[8], von den Söhnen des Finḥas: Isma'el und sein Bruder Josef und Itamar ben Isma'el."

Hier wird also zweimal von dem früheren Hohenpriester Finḥas selber die alte Pentateuchrolle mit אדונן „unser Herr" eingeführt: das Haus, in dem sie aufbewahrt ist, ist „das Haus unseres Herrn, der Schriftrolle des Abiša'", die Priester aus dem hohenpriesterlichen Hause

1) Damit ist doch wohl der arab. Monat Ǧumâḏa I gemeint?

2) ואשתמרת בבית אדונן מכתב אבישע בן פינחס

3) Wohl Rabî' II?

4) Die Einerzahl ist nicht erhalten und von mir zugesetzt. Das Jahr der Weltschöpfung ist bekanntlich bei den Samaritanern wesentlich höher als bei den Juden.

5) Sârîn oder Ḳarjet es-Sârîn (السارين) ist eine Ortschaft gewesen, in der im 9. bis 11. Jahrhundert vielfach die samarit. Hohenpriester wohnten. תחת האילה „unter der Eiche" in Sarin sind öfters samarit. Hoheṗriester beerdigt worden. An die Ortschaft erinnert wohl noch der Name der Quelle 'Ain Sârîn am Ostabhang des Garizim.

6) Bêt Bazzîn ist ein heute in Ruinen liegendes Dorf bei Kefr Ḳaddûm, westlich von Nâblus, das damals viel von Samaritanern bewohnt war.

7) ושרפו א[תה] שרתי אדונן מכתב אבישע"

8) Es steht da הכהנים הטב[ים] הרבים; zu aram. כהנה רבה „der Hohepriester" ist hier ein hebräischer Plural gebildet.

sind „die Diener unseres Herrn, der Schriftrolle des Abiša'". Sonst sagte man wohl בית נכתב אדנן אבישע „das Haus der Schriftrolle unseres Herrn Abiša'" usw. Die Umsetzung ist hier — zumal da sie zweimal vorkommt — von Finḥas offenbar absichtlich vorgenommen worden: es drückt sich die ganz außerordentliche Hochschätzung der Rolle darin aus; sie wird gleichsam personifiziert, als die höchste denkbare Autorität.[1]

Auf fol. 14b derselben Originalhs. der Tolida steht ein Bericht darüber, daß der Hohepriester El'azar zusammen mit seinem Vater Finḥas mehrere Male zum Pesaḥ-feste nach Sichem gekommen und auf dem Berge Garizim den großen Segen gespendet habe. Daneben findet sich am Rande eine Notiz eines gewissen Abraham b. Ja'ḳob b. Jafet aus hohenpriesterlichem Geschlechte, vom Jahre 951 H; in diesem Jahre sei das Mazzenfest (d. h. der erste Tag desselben) auf einen Sabbat gefallen: Man sei am Tage zuvor auf den Garizim gezogen, dort habe der Hohepriester die Gebete gesprochen neben dem Platze des „Widders der Lösung"[2], habe alle Verpflichtungen an ihrer Stelle erfüllt, habe den großen Segen gesegnet auf der Spitze des „Hügels" (על ראש גבעתה), und habe alle Verpflichtungen des Festsabbats auf dem „Ewigkeitshügel" (בגבעת עלמה) erfüllt. Daneben steht die Notiz: ומכתב אדוני אבי[שע] בן פינחס אתנשא על גבעת עלמה „und die Schriftrolle des Herrn Abiša' b. Finḥas wurde hinaufgetragen auf den Ewigkeitshügel". Auf dem „Ewigkeitshügel", dem heiligen Fels der Samaritaner auf dem Garizim, pflegen sie am Vormittag des Pesaḥfestes barfüßig zu beten.[3] Es scheint also damals üblich gewesen zu sein, bei dieser Gelegenheit die alte heilige Rolle dem Volke vorzuzeigen. —

1) Sehr auffallend bleibt natürlich die Tatsache, daß hier eine Pentateuchrolle als „unser Herr", also doch „Gott", bezeichnet wird. אדנן etwa als „Hoherpriester" zu verstehen und anzunehmen, daß es in der Bedeutung so abgeschwächt ist, daß es als Status constructus verwendet werden könnte das schlägt Herr Dr. Rabin vor, um der sachlichen Schwierigkeit zu entgehen — geht doch kaum an, zumal die Notiz eigenhändig von dem Vater des damaligen Hohenpriesters geschrieben ist, der früher selbst Hoherpriester war. Übrigens macht mich Herr Dr. Rabin auf die sachliche Parallele aufmerksam, die in dem gegenwärtigen — allerdings sicher nicht ursprünglichen — Text von Jos 3 11 vorliegt: . . . ארון הברית אדון כל הארץ עבר die Bundeslade, der Herr der ganzen Erde, wird hindurchziehen . . .

2) Vgl. die Beschreibung der Opfergrube, die hier gemeint ist, durch Sven Linder im Palästinajahrbuch VIII (1913), S. 106.

3) Vgl. Dalman im Palästinajahrbuch VIII (1913), S. 138.

Die Tatsache, daß die alte Rolle erst in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts wieder aufgefunden ist, macht es deutlich, daß in Chroniken, die aus älterer Zeit stammen, von ihr nicht die Rede sein kann. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß die alte „Hohenpriesterkette" vom Jahre 544 H, die die Grundlage der 747 ausgearbeiteten Tolida gewesen ist, von der alten Rolle nicht berichtet. Ebensowenig weiß das arabische Buch Josua der Samaritaner etwas davon, und dem Verfasser dieses Buches hätte es doch naheliegen müssen, von der alten Rolle zu berichten; seine Abfassungszeit steht nicht fest, aber es war eine Quelle für Abulfatḫ und ist sicher vor 1300, möglicherweise längere Zeit davor, geschrieben worden. Das hebräische Buch Josua der Samaritaner, wie es Gaster[1] veröffentlicht hat, verrät sich als modernes Machwerk auch dadurch, daß es in seinem letzten Kapitel von der Rolle des Abišaʿ handelt.[2]

1) ZDMG LXII (1908), S. 209—279. 494—549.

2) Allerdings kennt die etwas ältere Rezension dieses Buches, die David Jellin (in dem von Abr. Mose Luncz herausgegebenen hebräischen Jahrbuch ירושלים, Jahrgang 1903) veröffentlicht hat, dieses letzte Kapitel nicht.

Nachschrift.

Ich erhalte eben (Dezember 1917) durch Vermittlung von Herrn Dr. Hellmut Ritter einen Brief vom Priester Isḥaḳ ben ʿAmram aus Nâblus, in dem er mir mitteilt, daß sein Vetter, der alte Hohepriester Jaʿḳob ben Ahron, im vergangenen Jahre gestorben sei, und daß er nun Hoherpriester der Samaritaner geworden sei. Isḥaḳ, geboren ca. 1855, war beim Tode seines Vaters, des Hohenpriesters ʿAmram († 1874) zu jung, um Hoherpriester zu werden; so wurde damals ʿAmrams Neffe, der ca. 1840 geborene Jaʿḳob, Hoherpriester. Nun ist also Isḥaḳ im Alter von ca. 61 Jahren dessen Nachfolger geworden.

El.

Von

Paul Kleinert.

Mit eifriger Anspannung hat sich die religionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte der Frage um die Anfänge der Religion zugewendet. Dem inneren Antrieb des mächtig erstarkten Entwickelungsgedankens kam von außen nicht bloß das unter den weitesten und mannigfachsten Berührungen sich entfaltende Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit der Völkerwelt, sondern auch ein riesiges Material entgegen, das der rührige Fleiß der Ethnologen zu mehren nicht müde wird, um im Aufspüren der Anfänge einen Ausgangspunkt zu suchen, von dem sich ordnende und gliedernde Richtlinien für die fast unübersehbare Fülle der Erscheinungen erwarten ließen, und so zu einem geschlossenen Gesamtbau der Religionsgeschichte zu gelangen. In der Natur der Sache aber lag es, daß der forschende Blick sich auf jene Völker niedrigster Kulturstufe richtete, die man als primitive oder Naturvölker zu bezeichnen pflegt. Schon diese Bezeichnung drückt aus, daß man bei ihnen eine Stufe geistiger Bewegung voraussetzt, die, den Anfängen der Menschheit am nächsten geblieben, am ehesten die Möglichkeit geben könne, mit Hilfe empirischer Anschauung diesen Anfängen auch auf dem Gebiet der Religion näher zu kommen.

Die Theologie hat keinen Grund, dieser Primitivenforschung gegenüber die lange geübte Praxis gleichgültiger oder mißtrauischer Ablehnung festzuhalten. Die früher teilweise nicht unberechtigten Einwände, daß aus täuschenden Berichten der Missionare über von ihnen selbst den schwachsinnigen Völkern beigebrachte Vorstellungen und aus den wertlosen Beobachtungen oberflächlicher Durchreisender und raffender Geschäftsjäger solide Erkenntnis nicht zu gewinnen stehe, waren schon durch die rastlosen Anstrengungen hinfällig und obsolet geworden, mit denen englische, amerikanische, französische Forscher das Erkenntnisgebiet in Angriff genommen und ihren Nachfolgern in

allen Kulturnationen den Weg der Genialität und Geduld gezeigt haben, aus unserer Sinnesart und Denkweise in die so fremdartige sich einzufühlen und einzuleben und so zu zuverlässigen Beobachtungen zu gelangen. Vielmehr hat die Theologie, schon als Wissenschaft, ein direktes Interesse an der Förderung der Erkenntnis auf diesem ihr nicht bloß angrenzenden, sondern eng verbundenen Gebiete. Nicht bloß für ihre besonderen Aufgaben in der biblischen Exegese und Missionswissenschaft, sondern auch bezüglich ihres Gesamtaufbaues in apologetischer und ethischer Systematik ist sie schon jetzt der Primitivenforschung für manche Förderung zu Dank verpflichtet. So hat denn bereits im Jahre 1883 Gloatz, der Schüler von J. A. Dorner, den Vorgang gegeben, den in großen Zügen gedachten Aufriß einer spekulativen Theologie mit der Ausführung des ersten Bandes — der mit seinen 1334 Seiten der einzige geblieben ist — unter reicher Einarbeitung der Primitivenforschung aufzustellen. Nach kurzer Pause folgte ihm eine rege Bewegung in theologischen Kreisen, und der Eifer von Theologen beider Konfessionen nahm die Verarbeitung des aufgehäuften Materials aus Ethnologie und Religionspsychologie in die Hand. Mit wie ansehnlichem Erfolge, zeigen nach des Dänen Edv. Lehmann Arbeit vom Jahre 1913[1] die kurz vor dem jetzigen Kriege bald nacheinander erschienenen Werke des Schweden Söderblom[2] und des Deutschen Beth[3], die als Höhepunkte der Darstellung des bis jetzt Erreichten durch wissenschaftliche Unbefangenheit, kritische Besonnenheit und die Vereinigung umsichtiger Weitschau mit strenger Konzentration aufs eigene Gebiet auch für den Theologen eine Fülle von Anregungen, Grenz- und Richtlinien darbieten. Ohne weiteres leuchtet die Fruchtbarkeit und Bedeutsamkeit der Scheidung ein, die Beth zwischen dem selbstischen Motiv der Magie, das das Göttliche in den Dienst des eigenen Interesses zu zwingen trachtet, und dem religiösen durchführt, das im Gefühl der Abhängigkeit die Kräfte der Ehrfurcht, der Selbstbescheidung und des Vertrauens ans Licht ruft; nicht minder die Feststellung, daß bis zu den Anfängen der Religion keine Forschung vorzudringen vermag, und seine wiederholte Betonung, daß die Primi-

1) Edv. Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker. (Kultur der Gegenwart. I, 3, I ².) Leipzig und Berlin 1913.

2) Söderblom, Gudstrons Uppkomst. Stockholm 1914. (Deutsche Ausgabe von Stübe: Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig 1916.)

3) Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern. Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig 1914.

tiven keineswegs immer auf der Höhe einer selbsterreichten Kultur- und Religionsstufe stehen, sondern in Wirklichkeit nach ihren eigenen Angaben oft genug nur die kümmerlichen Reste einer von den Vorfahren erklommenen Stufe darstellen, von der sie herabgesunken sind.

Aber das harmonische Bild erleidet eine Verschiebung, wenn nicht bloß die Resultate der Primitivenforschung auf ihrem eigenen Gebiete zu deutlichen Zügen verdichtet werden, sondern wenn mit den dort gewonnenen Anschauungen auch Wesen und Begriffe einer durch literarische und andere Dokumente sich selbst bezeugenden Religion neuen Bestimmungen zu unterziehen unternommen wird. Da ist die Gefahr unvermeidlich, daß deren Werten Gewalt angetan wird, um sie unter die fremdartigen Schemen zu beugen; und um so unvermeidlicher, wenn die Bearbeitung sich von vornherein darauf richtet, „Typisches“ zu gewinnen und der kontinuierlich abnehmenden Anerkennung des Besonderen die Angleichung des Ungleichartigen an die Seite zu stellen. In dieser Richtung hat Beth dem obengenannten größeren Werke in seiner Abhandlung: „El und Neter“[1] eine Invasion sowohl in die alttestamentliche wie in die ägyptische Religion folgen lassen, die, an einzelnen Punkten einsetzend, doch aufs Ganze geht. Im Interesse der Religionsgeschichte selbst, der nur mit einwandfreien Einzelbildern gedient sein kann, erscheint als ein Bedürfen die Prüfung an den Aussagen des A. T. selbst, wie weit sie der förderlichen Mitwirkung der Primitivenforschung die Bahn offen halten, und wie weit sie deren Aufstellungen als der sicheren Würdigung und zutreffenden Beschreibung der geschichtlichen Religion Israels abträglich ablehnen müssen. Den auf Neter bezüglichen Teil der Abhandlung überlasse ich der zuständigen Beurteilung der Ägyptologen, und beschränke mich auf den dem El gewidmeten alttestamentlichen Teil. — —

Die Gottesbezeichnung El ist nach dem A.T. nicht eigenes Erzeugnis der israelitischen Religion und ihr besonderes Eigentum, sondern vor deren Gestaltung aus der Praxis eines größeren Völkerkreises übernommen. Wenn in den Ahnentafeln der Urzeit (Gen 4 5) die mit El gebildeten Namen Mechuja-El, Metuša-El, Mahalal-El bezeugen, daß in der geschichtlichen Zeit der Gebrauch des Namens El als aus unvordenklicher Vorzeit überkommen angesehen wurde, so be-

1) Beth, El und Neter. In Martis Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1916, S. 129 ff. Im folgenden ist diese Abhandlung durch die Abkürzung B II von der in der vorhergehenden Anmerkung genannten größeren Schrift Beths (B I) unterschieden.

weisen die daneben eingereihten Namen, die für hebräische Herleitung keinen Anhalt bieten, daß der Umkreis der Fragmente alter Tradition, die in den Anfängen der Genesis unter bestimmten Richtlinien zusammengestellt sind, keineswegs auf die Vorahnen Israels eingeschränkt war, sondern auch aus den Überlieferungen anderer Völker seine Nahrung gezogen hat. In engerer Begrenzung gilt das auch für die aramäischen Namen, die in die Patriarchengeschichten eingeflochten sind: Bĕthu-El, der Vater Labans Gen 22 22; Qĕmu-El, der Sohn Nachors v. 21; vgl. auch den edomitisch-ismaelitischen Namen Rĕʿu-El Gen 36 4 10. Der Name schränkt sich ein auf den Gebrauch der Semiten, für deren ganzen Völkerkreis die Gottesbezeichnung El (Ilu, Ilah, 'Ĕlah) charakteristisch und Gemeinbesitz ist. Und ein Zeichen historischen Bewußtseins, das auch in diese alten Zeiten hineinreichte, mag man in der chronologischen Anordnung erkennen, welche die Geburt und Namengebung des Namens Išma-El und mit ihm der nordarabischen Nation der Geburt und Namengebung Isra-Els voranstellt.

Zu den Personennamen gesellen sich eine Anzahl von Ortsbenennungen auf dem Boden Palästinas, die durch den vorangestellten Namen El als altheilige Stätten bezeichnet sind: El-rŏī Gen 16 13, El-ʿōlām 21 33, El-thĕqē Jos 19 44 f., El-thōlad Jos 15 30, El-thĕqōn Jos 15 59, El-Bethel Gen 35 7, Ĕl-ʿālē Num 32 3; wohl auch El-Qōsch Nah 1 1.[1] Aus der Gleichheit des vorangestellten Gottesnamens wird zu schließen sein, daß diese Benennungen, an denen auch die Patriarchen selbst beteiligt erscheinen, im Anschluß an eine bestehende Sitte der semitischen Stammgruppen erfolgte, unter denen die Anfänge des Werdens einer Nation Israel sich in der vorgeschichtlichen Zeit gebildet haben. Durch den Bestand der Orte und die an sie geknüpften Patriarchensagen und Heiligtumslegenden im Ansehn erhalten, ragen diese alten El-Stätten auch in die geschichtliche Zeit mehrfach und zum Teil bedeutsam hinein, und manche der Namen haften bis heute an ihren Ruinenstätten.[2] Worin der Kultus der aus der vorgeschichtlichen Zeit stam-

1) Vgl. Baudissin, Einleitung ins A. T. 1901, S. 534. Siehe auch Theol. Studien u. Kritiken 1910, S. 532 f.

2) Die Ruinenstätte von El-ʿālē Num 32 3 heißt heute el-ʿÂl Robinson II 422. 522. (Vgl. zur Lage auch die Onomastica sacra ed. Lagarde S. 118. 162. Deren Übersetzungen der biblischen Eigennamen zeigen durchgängig, daß bis ins fünfte Jahrhundert n. Chr. in Palästina selbst die Auffassung des El als Gottesnamens unangefochten war, und daß seine Umwandlung in den arabischen Artikel nicht vor der arabischen Invasion des 7. Jahrhunderts stattgefunden hat.)

menden El-Heiligtümer bestanden, wissen wir nicht, und was uns aus der prophetischen Zeit über seine Wiederaufnahme und oft heftig bekämpfte Weiterführung durch Israeliten berichtet wird, gibt keine sicheren Schlüsse auf den ursprünglichen Bestand. Man wird nur annehmen dürfen, daß Anrufung (Gen 16 13 21 33 usw.) und Orakelauskünfte (vgl. Gen 25 22), wohl auch Rechtsbescheide, wesentlich dazu gehörten. Das starke Zurücktreten von Opfern in den Patriarchengeschichten — der Priesterkodex schaltet sie von diesen völlig aus — kann an die Erscheinung erinnern, daß manche primitiven Völker an die Spitze ihrer Überlieferung den Zug setzen, daß die höheren Mächte anfänglich ohne Bilder und jedes Detail besonderen Kultus geehrt wurden.[1] Vergleiche jedoch Gen 4 3f. 8 20. — Ebenso unsicher und meist kombinierender Vermutung anheimgegeben sind die Anlässe, die jedesmal die Auswahl dieser Kultstätten begründeten: seien es nun weitschattende Bäume oder Felsen, die im Sonnenbrand der Steppe Erquickung gaben, oder lichte Berghöhen, oder plötzlich hervorbrechende oder dauernde Quellen, oder besondere Erlebnisse eines Einzelnen oder ganzer Stämme. Ein weites Gebiet schließt sich hier auf, aus den Berichten über die Religionen der Völker, auch der primitiven, Anschauung und Analogien zu gewinnen.

Vollends unsicher bleiben Aussagen über die Gottesvorstellungen, die diesem vorgeschichtlichen El-Namen anhaften. Die individuellen Züge reduzieren sich auf die Ortsbezeichnung, mit der er sich meist verknüpft[2], und die Frage bleibt offen, ob es eine einheitliche Gottesvorstellung ist, die diese verschiedenen Orts-Ele als dessen Differenzierungen zu einer identischen Gottheit verbindet, oder ob die Ortskulte selbst, wie es ja dem Volksglauben immer nahe liegt, für die jedesmaligen Anhänger und Besucher jeder für sich den ausfüllenden Gottesgedanken darbieten. Wie ja auch die durch Ortsnamen individualisierten Baalkulte mit dem einen Namen Baal eine Menge wurzelhaft verschiedener Gottesvorstellungen verknüpfen, und unter Umständen mit El-Kulten zusammenfallen; vgl. Ri 9 4 mit v. 46.

Mit der Farblosigkeit fließender Umrisse und des allgemeinen Begriffs des Ortsnumens tritt der vorgeschichtliche El in die Geschichte des Volkes Israel und seiner Religion hinüber und bindet sich alsbald an den bestimmten Gott, dessen Eintritt unter dem Namen Jahwe

1) Vgl. Söderblom-Stübe, Das Werden des Gottesglaubens S. 149. 151 f.
2) Vgl. Hehn, Biblische und babylonische Gottesidee 1913, S. 143.

diese Geschichte beginnt, und dessen Erfassung erst als Volksgott, dann als Weltgott sie mit entscheidendem und unterscheidendem Gepräge dauernd begleitet. Es ist das Gepräge der regierenden, gesetzgebenden und richtenden, inspirierenden und führenden Willensmacht, der in Denken und Wollen sich selbst behauptenden und durchsetzenden Persönlichkeit. Mit der unwiderstehlichen Gewalt des höchsten Willens das Gemüt ergreifend und aufs Handeln richtend, hebt sie die Religion aus dem Stadium kindlichen Erstaunens über auffallende Erscheinungen und träumenden Brütens über kausale Zusammenhänge hinaus zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes. Vom geschichtlichen Bewußtsein des Volkes in der Gestalt des Mose als Stifters der neuen Religion und der Anknüpfung an den Durchzug durchs rote Meer festgehalten, hat der neue Gottesname Jahwe durch die Eroberungskämpfe in Kanaan, in denen er als Panier des eindringenden Volkes seine Stoßkraft entfaltete, die ungemein schnelle Ausbreitung und Herrschaft erhalten, die bereits das Deboralied Ri 5 mit urwüchsigem Ungestüm aufweist, und die durch das auffallende Zurücktreten des Gottesnamens El im Richterbuch bestätigt wird. Vgl. Ex 15 $_{3}$ 17 $_{16}$ Dtn 32 $_{12\,ff.}$ Wie kampflos aber und gleichsam selbstverständlich sich die Aufnahme des vorgeschichtlichen El und seine Verbindung mit Jahwe weiterhin vollzogen hat[1], zeigt sich nicht bloß in alten Stellen wie Gen 49 $_{25}$ Ex 15 $_{2}$, sondern auch in der Art, wie die prophetischen Erzähler der Patriarchengeschichten ihn eng in diese hineinflechten. Bereits Abraham hat dem durch die Pflanzung des h. Baumes geweihten Ort bei Beeršeba den Namen El-ʿōlām gegeben; er fügt in die Prädikate des Gottes Israels das El-ʿeljōn des in Salem verehrten Gottes der oberen Welt hinein Gen 14 $_{18-20}$, das dann unter den israelitischen Gottesbenennungen seinen Platz behauptet Dtn 32 $_{8}$ Ps 7 $_{18}$ 47 $_{3}$ usw. Aber der feierliche Klang eines Archaismus bleibt an El haften. Das zeigt sich namentlich darin, daß sein Gebrauch gegenüber Jahwe und dem ebenfalls früh eingedrungenen Elohim bis zum Exil hin verhältnismäßig selten und für die gehobene Sprache der Dichtung reserviert bleibt; vgl. neben Gen 49 und Ex 15 seine Verwendung in Num 23 f. 2 Sam 22 Dtn 32, dem Psalter und Hiob, auch die rhythmischen Immanuelsprüche in Jes 7—9. Wie er denn auch unter den Ansätzen nicht fehlt, durch enge Verbindung mit den Volksahnen der Geschichte des Volksgottes eine Vorhalle des Stammgottes voraufzustellen Gen 46 $_{3}$. In seiner

1) Vgl. E. Meyer, Die Israeliten 1906, S. 257.

Eigenschaft als appellativischer Ausdruck für den allgemeinen Gottesbegriff setzt er der Verbindung mit einem bestimmt gestalteten Gottesbegriffe kein Hindernis entgegen. Als Appellativum kann El sogar in Prädikatstellung treten Jes 45 22; als Begriffswort kann es, auch darin von dem Eigennamen Jahwe verschieden, einen Plural Elim bilden und damit die Vielheit von Göttern neben dem Einen anerkennen Ex 15 11; kann auch den Gegensatz gegen diese andern durch Appositionen wie „fremder Gott, anderer Gott" oder durch die angefügte Negation ausdrücken Ex 34 14 Dtn 32 21 Ps 44 21 81 10. Anderseits ist es gerade so auch fähig mit der Kraft gleicher Bestimmtheit alle Attribute Jahwes aufzunehmen und so seinem farblosen Gottesbegriff die lebendigen Züge der Individualität zu erwerben, deren Mangel von den Bewunderern des griechischen Olymp so oft als spezifische Armut des Hebraismus empfunden worden ist. El als mit Jahwe identisch ist der eifrige Gott Ex 20 5 Jos 24 19 Dtn 4 24 Nah 1 2 Ps 94 1 Jer 51 50, der Gericht und Rache übt; aber auch der gnädige und barmherzige, der Wohlverhalten belohnt, ein Gerechter und Helfer Ex 34 6 Dtn 4 31 Jes 45 21, der Gebete erhört und Sünde vergibt Ps 55 20 Mch 7 18. Wie von Jahwe gelten von ihm die höchsten Eigenschaften der wahren Gottheit: Lebendigkeit und Heiligkeit Jos 3 10 Hos 2 1 11 9 Ps 42 3 84 3 Jes 5 16. Er ist der Schöpfer Himmels und der Erde, der Gott der oberen und der irdischen Welt, der Gott der Urzeit und der bleibenden Dauer Gen 21 33 Dtn 4 39 Ps 90 2ff. Jes 42 5ff.; der große und furchtbare, der Wunder tut Jer 32 18ff. und in Herrlichkeit thront Ps 19 2 Dtn 7 9 21 10 17 usw., aber auch der, dessen Wege im Verborgenen gehen Jes 45 15, dessen Führungen Heiligtümer sind, in die man eintreten muß, um zum Verständnis zu gelangen Ps 73 17; dessen Milde den Bedrängten nahe ist und von ihnen mit freudigem Entgegenjauchzen begrüßt wird Ps 86 15ff. 43 4 136 23 26.

Wie die oben erwähnte Gottesbezeichnung El-ʿEljōn, so führt auch der Name El-Šaddaj[1] auf eine Übernahme aus vorgeschichtlicher Zeit zurück, der einer befriedigenden Erklärung noch immer harrt. Der Priesterkodex bezeichnet ihn als den Namen, der vor der Jahwe-Offenbarung auf Grund älterer Offenbarungen Gottes im Gebrauch gewesen sei Ex 6 3. Hebräischen Ursprungs ist das Beiwort šaddai

1) Beide Namen können auch ohne El gebraucht werden, so daß dann bei Eljōn der Zusammenhang entscheidet, ob es Gottesbezeichnung oder in den gewöhnlichen adjektivischen Gebrauch zurückgetreten ist.

schwerlich, da die Wurzel šdd eben nur auf den Begriff des Verwüsters führt, der ja mit einer alten Gottesvorstellung wohl vereinbar und nicht ohne Analogien wäre, der aber zu den Offenbarungen göttlicher Huld und Gnade, mit denen die Erzähler den Namen in enge Beziehung setzen (Gen 17 1 18f. 35 11 43 14), nicht paßt und in dem Wortspiel Jo 1 15 Jes 13 6 wohl verwertet, aber nicht erklärt ist. Noch weniger läßt sich der Name mit dem Plural šēdīm in Beziehung setzen, der im A.T. nur zweimal (Ps 106 37 Dtn 32 17) vorkommt, und zwar an der letzteren Stelle mit der ausdrücklichen Note des Widergöttlichen. Eher könnte man geneigt sein, mit Hehn an die Bezeichnung šadu (rabu) zu denken, unter der babylonische Keilschriften den Gott der Amurru, des Westlandes, einführen und deren Bedeutung „der (große) Berg" im Sinne von „Gebieter" gedeutet wird. Dann wäre der Gebrauch von Šaddaj ein Residuum der alten Amoriterherrschaft in den Westgebieten, wie ein solches nach Böhl auch in dem viel gedeuteten Namen des heiligen Pfahles, der Ašera gefunden werden mag.[1] Mit Sicherheit ergibt sich aus dem Gebrauch des Namens in den eben angeführten Stellen, sowie im Psalter, Hiob, Ruth und Hesekiel nur dies, daß ihn die prophetische Bewegung nicht wie die ebenfalls aus den alten Völkerbeziehungen herübergekommenen Baal (und teilweise Melekh [Moloch][2]) aus dem Sprachgebrauch der Jahwereligion ausgeschieden, sondern (im Buch Hiob mit bewußtem Archaismus) festgehalten hat.

Mit dem warmen Affekt persönlicher Besitzergreifung — vgl. das Eli „mein El" schon Ex 15 2 — der dem Willenswesen Jahwes in der religiösen Anlage des werdenden Volkes entgegenkam, war die Gottesbezeichnung El in dessen religiösen Sprachschatz übernommen, und die Fülle von Aussagen, die ihm aus dieser engen Verbindung mit Jahwe erwuchs und mit der weiteren Entfaltung der Erkenntnis Jahwes stetig zunahm, macht es zu einem vergeblichen Unternehmen, zu suchen, ob unter diesen Aussagen selbst die eine oder die andere über den Wertinhalt des Namens an sich Auskunft gebe. Kein Wunder daher, daß seit lange die Neigung am Werke ist, eine solche auf dem Wege der Etymologie zu finden. Schwierig genug bei einem Wort, dessen Gebrauch auf vorgeschichtliche Zeiten in einem großen und

1) Vgl. Friedr. Delitzsch, Assyrisch-babylonisches Wörterbuch S. 643, Hehn a. a. O. 268, Böhl, Kananäer und Hebräer 1911, S. 46.

2) Vgl. über die stellenweise Umlautung des hebr. Melekh in Molekh durch die Punktatoren Baudissin, Jahve et Moloch 1874, S. 27 und bei Herzog-Hauck [3] XIII 270.

mannigfach differenzierten Völkerkreise zurückgeht. Weder die ältere Ableitung von der in hebräischen Ableitungen erkennbaren Verbalwurzel 'ūl „dick sein", noch die neuere von einer anderen gleichlautenden, ebenfalls nur indirekt festzustellenden 'ūl „vorn sein" hat sich durchzusetzen vermocht. Vielmehr kann zurzeit als herrschend gelten die schon von GESENIUS[1] angedeutete Auffassung, El zu den zweibuchstabigen Urworten zu rechnen, die der Herleitung aus dreibuchstabigen Verbalwurzeln nicht unterliegen. Nahe lag dann die Bezugnahme auf die nächst anklingende Präposition ĕl, von der aus für El die Bedeutungen Ziel, Bereich zu gewinnen waren[2]; wie denn LAGARDE als den wertvollen Inhalt der Grundbezeichnung El den Begriff des für alle aufgerichteten Ziels alles menschlichen Strebens aufstellen konnte. Eine Deutung, die allerdings in ihrer metaphysisch-ethischen Tiefe unserem religiösen und theologischen Bedürfen und Wohlgefallen ebenso nahe kommt, als sie von der Ideenwelt eines aus ältesten Zeiten stammenden Urwortes fern abliegt. — Einen Schritt weiter führt die Reflexion auf die Wendung יֵשׁ לְאֵל יָדִי, die nicht allzu häufig aber durch alle Schichten des alttestamentlichen Schrifttums hindurch ihren Platz im hebräischen Sprachgebrauch behauptet. Daß das lĕ-El nicht „für Gott" übersetzt werden kann, wird schon daraus zu schließen sein, daß von den fünf Stellen ihres Vorkommens nur an der einen Mch 2 1, wo diese Übersetzung durch den Sinn ausgeschlossen ist, der griechische Übersetzer den Versuch gemacht hat, ihr die Gottesbeziehung zu erhalten, dies aber nur durch den Einschub einer Negation unter Umkehrung des Sinnes erreichen kann. In allen übrigen Stellen ist die von religiöser Wertung abblickende Bedeutung der Wendung, die auch Mch 2 1 vorliegt, gleichmäßig wiedergegeben; sei es nun, daß der Dativ als Umschreibung eines Adjektivs „kräftig" angesehen wird (Gen 31 29 *ἰσχύει ἡ χείρ μου*[3]), sei es, daß El als stat. constr. mit יָדִי verbunden wird (Neh 5 5 *οὐκ ἔστιν δύναμις χειρὸς ἡμῶν*): überall ergibt sich für El die Bedeutung Kraft, Macht, Stärke. In der Zersplitterung seiner Anwendung auf die Ortsnumina der Kultusstätten zur maskulinen Gottesbezeichnung geworden, aber inhaltlich zum appellativen Gattungswort abgeblaßt, hat El in der Verschmelzung mit dem mann-

---

1) GESENIUS, Thesaurus I 49; ausgeführter von DILLMANN, STADE, auch BETH II 133 ff.

2) So namentlich FRIEDR. DELITZSCH, Bibel und Babel, HEHN a. a. O. 211.

3) Vgl. Wendungen wie lā'aṭ sanft Hi 15 11; lochŏli krank Jes 1 5; lĕbad u. ä.

haften Jahwegedanken die Kraft seines Ursprungs wiederbelebt: schon Gen 40_{24} heißt der El Jakobs, der mit Jahwe identisch ist v. 25_{18}, der Starke Israels, vgl. Jes 1_{24}. Anderseits weist auf eine Nachwirkung der Ursprünge die Tatsache, daß unter den Stellen, an denen der Plural Elim nicht für Götter oder göttliche Wesen gebraucht, und deren Auslegung durch den Wechsel der Schreibungen אלים und אילים erschwert und teilweise strittig ist, einzelne begegnen, in denen die Bedeutung des Recken, des Gewalthabers deutlich vorliegt. Wenn auch die Ēlē-Moab Ex 15_{15} dem Singular ʾajil Widder = Führer zuzuweisen sein werden, von dem aus auch der El-gōjim Hes 31_{11} seine ungezwungenste Deutung empfängt, und ebenso der Singular איל Terebinthe dem Plural Ēlē-haṣṣedeq Jes 61_{3} durch die Bezugnahmen 61_{11} 60_{21} zugeeignet wird, so bleibt doch die Bedeutung „Helden" in Hi 41_{17} Hes 32_{21}, „Gewalthaber" in dem Elim Ps 58_{2} zu Recht bestehen.

Beth hat die Bedeutung der Redeweise ješ lĕēl jādī für die Begriffserörterung von El nicht übersehen, aber nur beiläufig herangezogen. Seine Absicht ist weiter gerichtet. Im emsigen Studium der Forschungen und Beobachtungen über eine weite Reihe von nordamerikanischen, madagassischen, afrikanischen, melanesischen, australischen Völkern und Volksgruppen ist ihm als gemeinsamer Grundzug ihrer Psyche die Vorstellung einer „jeweils ganz nahen Daseinsenergie und Kraftquelle" entgegengetreten, die der übersinnlichen Sphäre[1] angehört, wenn schon ihre Wirkungen durch Sinneswahrnehmung aufgefaßt werden. Indem er diesem Typus auch „das El" einordnet, weitet sich dessen Begriff bis zu dem Umfang, daß er auch die Allgottheit in sich aufnehmen kann, und das El des A. T. zu definieren sei als ein „Fluidum", als die weltdurchwaltende Energie, die irgendwie zentralisierte und ausstrahlende Macht; als das Allgöttliche, das der Welt als ganzer überlegen ist.[2] So kann B. allerdings den Ertrag der Wendung ješ lĕēl jādī nur soweit werten, als in ihrem El das Moment der Macht geborgen ist. Denn daß das El, das Laban

1) Der aus der Friesschen Schule stammende Terminus „übersinnlich" hat in B II etwas Mißverständliches, zumal der Ausdruck „übersinnliche Sphäre", mit dem die Abhandlung fortgehend operiert, nirgend genauer erörtert wird. Deutlicher ist für die gleiche Absicht die schon von Gloatz (Spekulative Theologie I 107) geprägte Formel: das Bewußtsein einer über alle Beschränktheit hinausgehenden Macht. Vgl. auch Beth I S. 203.

2) Beth II 141 f. 152 ff.

in seiner Faust findet, oder das, das die Raubpläne der Bauernschlächter nährt (Gen 31 29 Mch 2 1), der übersinnlichen Sphäre nicht angehört, liegt auf der Hand. — Und ebenso wird verständlich, daß B. von den weit über hundert Stellen, in denen El als Bezeichnung des Gottes Israels im A. T. an die Seite Jahwes oder für ihn eintritt, nur mit einer kurzen Zeile (II 137) Notiz nimmt, um seine These auf die seltenen Stellen zu stützen, in denen das Wort auf Könige oder andere hervorragende Menschen, oder auf Naturobjekte bezogen erscheint, die sich durch eine außergewöhnliche Qualität vor ihresgleichen auszeichnen. Es liegt ihm an, das Charakteristikum des Unpersönlichen im Begriff des El zur Gemeingültigkeit zu erheben.

Außer Betracht fällt sofort die erste Stelle, mit der B. seine Beweisführung beginnt (II 143), Ps 89 28, in der David, nachdem er Jahwe v. 27 als seinen Gott und Felsen seines Heils angerufen, die Gegenverheißung erhält: ich will dich zum höchsten (Eljōn) für die Könige der Erde machen. Daß El trotz des Gegenwurfes zu v. 27 in v. 28 ausgeschaltet ist, ist sicher nicht Zufall. Es einzuschieben liegt um so weniger Veranlassung vor, da die analoge Verheißung an das Volk Israel, es „als höchstes über die Völker der Erde hinzustellen“ Dtn 28 1 26 19, auch für unsre Stelle Sinn und Beziehung außer Zweifel stellt. — Ebenso verfehlt ist die Lösung, die B. im Anschluß daran der Crux, die er in Jes 45 14 findet, zu geben versucht. Selbst wenn seine Angabe zuträfe, daß der neue Stropheneinsatz v. 11 ff., der sich an Israel (bzw. Zion) wendet und von Cyrus v. 13 in der dritten Person redet, nach „übereinstimmender Meinung fast aller Ausleger“ die in v. 1 angeschlagene direkte Rede an Cyrus wieder aufnehme, so würde es doch nach dem Kontext der Stelle, nach der gesamten Denk- und Ausdrucksweise Deuterojesajas und der durchgängigen Haltung des Abschnittes v. 11—25 schlechterdings unmöglich sein, in der Aussage v. 14b („sie [die unterworfenen Heiden] werden zu dir flehen: nur in dir ist El und sonst keiner, keine Gottheit“) das El nicht auf Jahwe, sondern neutral zu deuten; nicht Israel, sondern Cyrus angeredet zu denken, und so aus dem Schlußglied zu folgern, daß die Aussage auf zwei „El-zentralen“, die primäre in Cyrus, die sekundäre in Gott führe. — Die Möglichkeit, daß der Titel El auch auf Könige angewandt werde, ist aus verschiedenen Gründen fürs A. T. nicht zu bestreiten, aber mit den vorgeführten Stellen ist ihre Wirklichkeit nicht zu erweisen; man müßte denn die Übertragung des Jahwenamens El-gibbôr Jes 10 21 auf den Heilskönig der Zukunft Jes 9 5 herzuziehen.

Zwischen der Beziehung des El auf Menschen und der auf Naturobjekte stellt sich die auf Objekte der Überwelt, die keiner der beiden Kategorien angehören. Sie begegnet Ps 29 1 u. 89 7 in dem Plural bnē Elim. Während diese in Ps 89 lediglich als Wesen göttlicher Art, aber unvergleichbar mit Jahwe und ihm untergeordnet erscheinen, sind sie in dem Gewitterpsalm 29 als Bewohner des Palastes Jahwes, des Himmels dargestellt, die dort (v. 9) seine Herrlichkeit mit Lobpreis verkündigen. So stellen sie sich in eine Reihe mannigfaltiger Wendungen hinein, in denen Thronumgebungen Gottes als Scharen seiner Diener (מלאכים) Ps 103 20f. Gen 32 2 28 12, als Rats- oder Gerichtsversammlung ihn umgeben 1 Kön 22 19 Ps 89 8 vgl. schon Gen 3 22, oder auch als himmlische Heerscharen (צבא השמים) zum Lager geordnet (Gen 32 3 Jos 5 14) seine Befehle auf Erden ausführen, aber daneben ein Heer der Höhe droben zu bilden fortfahren Jes 24 21f. Neben der Beziehung zum Himmel tritt die spezielle zu den Sternen in früher wie in späterer Zeit deutlich hervor Ri 5 20 Hi 38 7.[1] Unschwer erkennt man in alle dem die verstreuten Stamina der später auch schon im A. T. reichlich ausgebildeten Engellehre. Der Jahwismus hat sie nicht produziert, denn bnē-Jahwe werden nirgends genannt, aber sie sind ebenso unmerklich und ohne Ablehnung aus vorgeschichtlichen Anschauungen und Übungen übernommen worden, wie El selbst. Immerhin ist zu beachten, daß die charakteristische Form der Bezeichnung in den obengenannten beiden Grundstellen Ps 29 u. 89 grammatisch genau nicht mit „Gottessöhne“, sondern mit „Göttersöhne“ übersetzt werden muß. Man müßte denn bnē-Elim als die nicht allzuhäufige, aber zulässige Pluralbildung eines singularischen Konstruktionsverhältnisses durch Pluralisierung beider Teile ansehen, wogegen aber spricht, daß der dann erforderliche, von B. S. 147 vorausgesetzte Singular ben-El dem A. T. fremd ist. Elim sind Götter, und bnē-Elim Söhne von Göttern. Dasselbe gilt, da das aramäische ʾElāhīn ebenfalls, wie Elim, nicht Hoheitsplural mit singularer Bedeutung, sondern numerischer Plural ist, von der Stelle Dan 3 25.[2] Und man wird sich schwer dem Eindruck entziehen können, daß die Übernahme des Ausdrucks in die Jahwereligion auf diesem Punkte die Anknüpfung an ein polytheistisches Praecedens nicht gescheut hat. Begreiflich dagegen ist, daß die prophetische Entfaltung der Jahwereligion diese Verquickung mit der Götterwelt als unzulässig empfunden und die Söhne

1) Vgl. Schrader-Zimmern, Keilschriften u. A. T.³ S. 457, 453.
2) Vgl. E. König, Lehrgebäude II, § 267g.

der Elim mit ihrem Gott zusammengeschlossen hat, Hi 16 21. Wie denn der späte Psalm 82 1 die Scharung der himmlischen Thronumgebungen Gottes zur Gerichtshandlung auf El als Wechselbezeichnung Jahwes bezieht: ʿadath-El. Das älteste Vorkommen der Söhne Gottes (b. Elohim) in jenem merkwürdigen Aggregat von Brocken uralter Überlieferungen, das der Erzähler zur mitwirkenden Motivierung des Sintflutbeschlusses Gen 6 1ff. zusammengestellt hat, tritt aus jener Umformung der Göttersöhne in Söhne des El ganz heraus und für sich. Denn als Diener Gottes, die seine Befehle ausrichten, erscheinen diese Söhne Elohims in keiner Weise, weisen vielmehr in ihrer fragmentarischen Erwähnung auf eine reichlicher fließende vorgeschichtliche Mythenquelle, die wir nicht kennen.

Die Verknüpfung von El mit Naturobjekten anlangend (B II 148ff.), ist seine Bemerkung unzweifelhaft richtig, daß gewaltige Baumriesen von weithin schattendem Wuchs durch das Eindrucksvolle ihrer die normale Physis überbietenden Erscheinung den Blick auf sich gezogen haben, und so in Beziehung zum El treten konnten. Auch sie gilt für die prähistorische Zeit. Die prophetische Entwicklung des Jahwismus hat in späterer Zeit auch diesen Kultus abgelehnt (Dtn 12 2, vgl. aber auch schon Hos 4 13 Jes 1 29), allerdings ohne den Baumkultus auch nur für ihre Gegenwart, geschweige denn für die fernere Zukunft beseitigen und aus ihm geborene Anschauungen und Wendungen hinwegtun zu können. Vielmehr hat der Lebenstrieb der Jahwereligion das in der alten Sitte liegende religiöse Moment zugleich in seine Welle gezogen und wie das gesamte Naturgebiet so auch die Herrlichkeit des Baumwuchses der Allwirksamkeit Jahwes eingeordnet. Dies bezeugt schon in frühprophetischer Zeit die liebende Ausmalung des Paradiesgartens Gen 13 10, vgl. 2 8f.; Num 24 6 Hos 14 6ff. Und wenn die dichterische Auswertung dieses Zuges in Ps 104 16 von den Zedern Libanons sagt, daß sie Jahwe gepflanzt hat, so liegt doch wohl eine Unbilligkeit gegen die Naivetät der Wendung „Zedern Gottes" Ps 80 11, wie gegen die sinnige Art ihrer dichterischen Verwendung in der Meinung, daß beides erst durch die künstliche Reflexion, daß die Zedern als Inhaberinnen des El-Fluidums in Betracht zu ziehen seien, verständlich werde. Analog wird über die Gottesberge Ps 36 7 zu urteilen sein, wenn schon bei ihnen nicht bloß ihre gebieterische Majestät und übersinnliche Kraftfülle, sondern zugleich mit stärkstem Nachdruck der Eindruck der unzerstörbaren Dauer den Sinn des frommen Dichters erfüllt; vgl. die dauernden Berge und die ewigen Höhen Gen 49 26. Ebenso liegt bei

den Gottessternen Jes 14 13 das Gewicht nicht auf ihrer eigenen Erhabenheit, sondern auf der Himmelshöhe, in der sie ihren Stand haben und dadurch zu den Thronumgebungen Gottes gehören (Hi 38 7). Diesen kann der Babylonier seinem Bewußtsein gemäß nur mit dem Namen El nennen; indem er ihn aber zugleich 'eljōn nennt, ist auch für den Israeliten (Gen 14 22) die strafwürdige Hybris deutlich, die in seinem Prahlen liegt, und deren entsprechende Ahndung v. 15ff. ausgeführt wird. Auf einen ihnen selbst anhaftenden El-Besitz, der ja allerdings ein unpersönlicher würde sein müssen, weisen weder die Bäume, noch die Berge, noch die Sterne des El, sondern was sie an Herrlichkeit haben, fließt ihnen nach dem Sinne des A. T. jedesmal von dem höchst persönlichen El = Jahwe zu.

Mit gutem Bedacht hat der Erzähler der Bethelerlebnisse Jakobs (Gen 28 11ff. 35 1-8) der Benennung des dortigen Ortes ein El vorangestellt 35 7, vgl. 33 20, und so den Nachdruck auf das dort aufgerichtete Heiligtum gelegt. Die Streichung des El durch die LXX, die wesentlich leichter zu begreifen ist, als es die nachträgliche Einfügung des El sein würde, nimmt diesen Nachdruck hinweg und legt ihn auf den Stadtnamen Bethel selbst. Auch dieser enthält ein El, und kann, wenn man ihn mit B. II 152 als El-behälter und nähere Bezeichnung des Steines versteht, Anlaß geben, das ganze Gewicht der Erzählung auf die Sanktion des heiligen Steines zu legen, der als Objekt des dort gepflegten Kultus der Stadt den Namen gegeben hatte, so daß die Erzählung mit Recht in die Verknüpfungen der El-vorstellung mit Naturobjekten einzureihen wäre. Demgegenüber bekundet das vorangestellte El zunächst, daß der Stadtname Bethel schon bestand, als das Erzählte sich ereignete, und das wird durch Gen 12 8 13 3 bestätigt. Und nicht bloß durch das El im Namen, sondern durchweg hebt der anschauliche Bericht vom Werden des israelitischen Heiligtums dieses deutlich von dem altkanaanitischen Kultus des Bethelsteines ab. Nicht um dessen Heiligtum aufzusuchen, kommt Jakob auf seiner Flucht aus dem Vaterhause an die Stätte, sondern (was Gunkel mit Recht betont), zufällig (ויפגע) 28 11. Nicht nach dem El-haltigen Stein hält er Umschau, sondern um von seiner Ermüdung auszuruhen, nimmt er „einen von den Steinen des Ortes“ — es handelt sich also um einen offenen Raum, auf dem lediglich Steine zu sehen waren — zum Kopfkissen; und nicht daß dieser Stein El-haltig sei, wird ihm durch den Traum zum Bewußtsein gebracht, sondern daß sein Gott, wie er weder geahnt noch erwartet hatte, an dieser Stelle gegenwärtig sei, den Raum

durch die Gegenwart seiner Dienerscharen selbst als sein Haus bezeichnet und sich ihm mit großer Verheißung kundgegeben habe. Nicht als der heilige Stein der Betheliter (vgl. vielmehr 35 14) wird der Stein, auf dem sein Haupt geruht, von ihm aufgerichtet, sondern als eine Maṣṣeba, ein Denkstein, als bleibender Zeuge des von ihm abgelegten Gelübdes (vgl. Jos 24 26 ff.), und zugleich als die nach altisraelitischer Anschauung unentbehrliche Zubehör der für die Zukunft gelobten Heiligtumsgründung 28 18 22. Wie er die Masseba alsbald durch Salbung für den Dienst Gottes weiht (vgl. Ex 30 25 ff. Lev 8 10), so beginnt er selbst auf seiner Heimkehr von der Flucht durch die Aufrichtung des El-Altars die Herstellung des Heiligtums 35 7. — Der Erzähler ist der sogenannte zweite Elohist, der prophetische Erzähler des Nordreichs. Er schrieb in der frühprophetischen Periode der nachsalomonischen Zeit, als die Stadt Lus, die nach Jos 16 2 eine Strecke von Bethel entfernt lag, unter dem Aufblühen der Schwesterstadt und ihres israelitischen Heiligtums bereits verschwunden war, so daß sein Bericht zwar noch von ihr weiß, sie aber mit der Aufrichtung des Heiligtums vergangen sein läßt 28 19 35 6. Es ist aber zu beachten, daß das Aufblühen des Heiligtums selbst und eine Reihe wichtiger Begebenheiten, die sich mit ihm verknüpften, die Erinnerungen an seinen Ursprung in dauerndem Bewußtsein hielten (Ri 20 18 ff. 26 1 Sam 7 16 10 3. Ferner, daß diese Erinnerungen in der dort befindlichen Prophetengemeinschaft 2 Kön 2 3 und als Heiligtumslegende in der Priesterschaft des Ortes kundige und treue Bewahrer hatten, namentlich seitdem das Heiligtum durch Jerobeam I. zur ersten Kultstätte des Nordreichs Israel erhoben war und bis zu Jerobeam II. als „Reichstempel" in unangefochtener hoher Blüte stand 1 Kön 12 28 ff. 2 Kön 10 29 Am 7 13; und daß jene Bewahrer der Überlieferung dort die Masseba Jakobs stets vor Augen hatten, von der es schon Gen 49 24 heißt, daß Jahwe den Stamm Joseph zu einem Hüter über den „Stein Israels" bestellt habe.[1] — Was aber schließlich den nativen, von Altersher geübten Steinkultus anlangt, von dem die Stadt ihren (von Jakob in anderem Sinne aufgenommenen) Namen empfangen hatte, so wird die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Kultus ohne weiteres anzuerkennen sein. Auch ohne den phönizischen Gott בית־אל heranzuziehen[2], ist dieses spezielle Bei-

1) Statt des unverständlichen miššām Gen 49 24 wird m. E. miśśām zu lesen sein. Auch roʿè ist part. mit Acc., wie 48 15.

2) Vgl. über diesen Baudissin, Adonis und Esmun, S. 30. Auf ihn könnte durch mißverstehende Deutung 31 13 bezogen werden; vgl. dagegen

spiel des weitverbreiteten Baetylienkultus sehr wohl glaublich, und wird auch — sofern sich die Verehrung des El-haltigen Steines der Kategorie der Mana-Fetische einreihen läßt — sich der Primitivenforschung als Objekt darbieten. Aber offenbar ist, daß es mit dem El als Gottesbezeichnung der geschichtlichen Religion Israels nichts zu tun hat und am wenigsten zu der Identifikation des Gottes Israels mit dem Stein Anlaß geben kann.

Der Gleichartigkeit wegen schließe ich hier alsbald den „Stab Elohims", den Schlangenstab an, der in Ägypten Wunder wirkte Ex 4 2 ff. 7 9 ff. Auch B II 150 ff. hat ihn am Schluß seiner Beweisführung mit dem Bethelstein verknüpft, von der Annahme aus, daß El und Elohim sprachlich und sachlich eins sind. Er setzt ihn sofort in nächste Beziehung zu dem Schlangenstabe, der in manchen Priester- und Ritualordnungen der Ägypter, und nach Ex 7 11 ff. 22 auch in ihren magischen Zauberkünsten eine Rolle spielte. Angesichts der zeitlichen und örtlichen Bedingungen, unter denen der Stab in Wirkung[1] tritt, wird diese Analogie kaum anzufechten sein. Sie fällt in die Krise, die dem Durchbruch der Jahwereligion unmittelbar voranging. Die Verknüpfung aber des Stabes mit seinem El-gedanken stellt B. dadurch her, daß er nicht bloß die Schlange nach ägyptischer Vorstellung als ein besonders El-haltiges Tier gelten läßt, sondern den Stab zugleich mit dem Mana-Schwert der polynesischen Naturvölker in Beziehung bringt und so direkt ins Gebiet der Primitivenforschung rückt. Dieser mag denn auch die weitere Behandlung der für Israel vorgeschichtlichen und exotischen Erscheinung des Elohimstabes anheimgegeben sein, während für deren Eingliederung in die geschichtliche Religion Israels durch den Berichterstatter in Ex 17 11 ff. ungleich wesensgemäßer dadurch gesorgt ist, daß nicht der Stab, den Mose auch dort in der Hand hatte, sondern Moses Gebet die Niederlage der Amalekiter herbeiführt. Man beachte den Unterschied zwischen dem „Ausstrecken der Hand" als dem Machtzeichen der Wunderwirkung Ex 7 19 8 1 12, und dem „Erheben der Hände" als dem Gebetsgestus 17 12. — —

Wie der eben erörterte Fall zeigt, gewinnt B. eine beträchtliche Erweiterung des etwas dünnen Materials, das seine Durchforschung des alttestamentlichen Schrifttums für seine Deutung des Wortes und Begriffes

---

König, Lehrgebäude II 2 § 303a. Siehe auch E. Meyer, Der Papyrusfund v. Elephantine S. 60 f.

El beigebracht, dadurch daß er dem Stammwort אל auch die Wortstämme אלה und אלל als Variationen zugesellt (II 130. 133 ff.), und so sich in die Lage setzt, auch die Derivate Elohim und ʾElil zur Begründung seiner El-theorie heranzuziehen. Elil schwerlich mit Recht. Das Stammwort ʾālal „nicht sein" selbst begegnet im A. T. nicht, ist aber durch die abgeleitete Negation ʾal reichlich vertreten. Dem entspricht es, daß die Ableitung ʾelīl, wo sie im A. T. vorkommt, nicht eine göttliche Wesenheit, sondern den Begriff des Nichtseins, der Nichtigkeit ausdrückt (Hi 13 4 Sach 11 17) und in der Sprache der Propheten, namentlich bei Jesaja, als eins der Hohnworte für abgöttische Idole häufig gebraucht erscheint. Die Götter sind Nichtse. Für die enge Verschmelzung der Stämme El „Stärke" und Elil „Nichtigkeit" ist die Begründung (B II 130), daß die Energie des jungen Sprachtriebes mit derselben Wurzel das Sein und sein Gegenteil zusammenfasse, durch das einzige dafür angeführte Beispiel des Stammes ʾābēl nicht ausreichend. Viel näher liegt m. E. die Beobachtung, die in der Erfahrung der Missionare ihre stete Bestätigung findet, und die auch B. beim Studium der Keilschriften schwerlich entgangen sein wird, daß beim Übergange zu schriftlicher Fixierung jede Sprache eine erhebliche Einbuße an Verschiedenheiten des Hauchs und anderer Nüanzen des Aussprechens erleiden muß, kraft deren der Lesende die nämlichen Laute vor sich zu haben glaubt und auf denselben Stamm zurückzuführen versucht ist, deren Verschiedenheit und Bedeutung dem Sprechenden völlig deutlich war.

Anders steht es mit Elohim, dessen überreicher und den von El um ein Vielfaches übersteigender Gebrauch im A. T. zur Bezeichnung Gottes außer Frage ist. Auch wenn man die These des Arabisten Fleischer[1], der das Wort Elohim von dem arabischen Verbalstamm

1) So auch Franz Delitzsch, Genesis[5] S. 48; E. König, Lehrgebäude II 2 § 263a. Mit stärkstem Gewicht fällt in die Wagschale für die Fleischersche Ableitung die Bedeutung des Begriffs der Furcht, der von den ersten Anfängen an bis zu seiner höchsten Entfaltung, in der er zum Äquivalent des Begriffs der Religion selbst wird (Hi 15 4 4 6 28 28), den Lebensnerv der alttestamentlichen Religion bildet. Als den „Schrecken Isaaks" bezeichnet Jakob den Gott, den sein Vater verehrt hat Gen 31 42 53; vgl. auch „das Herbeibeben zu Jahwe" Hos 3 5 und den Ausdruck śāʿar „schaudern" für Gottesverehrung Dtn 32 17, sowie die Gottes-Prädikate Mōrāʾ und Maʿărīṣ Jes 8 13 Ps 76 12, und den „Gottesschrecken" Gen 35 5 1 Sam 14 15. Erschrecken ist der erste Affekt, den die persönliche Offenbarung Gottes auslöst Gen 28 17 wie Hi 4 14. ʾĀlā heißt der heilige Schwur und Fluch als die Handlung, die die Schauer der göttlichen Gegenwart am fühlbarsten macht. Elohim wird auch

ʾaliha „schaudern, sich ängsten" herleitet, den Vorzug schlichter Evidenz vor all den scharfsinnigen und kunstreichen Versuchen zuerkennt, es in Lautbestand und Bedeutung mit der Wurzel El in nächste Beziehung zu setzen, so ist damit der Tatbestand nicht hinweggeräumt, daß Elohim, wie El aus vorgeschichtlichen Vorgängen in den Sprachgebrauch der geschichtlichen Religion Israels übergegangen, als allgemeinster appellativer Ausdruck für Gott sowohl für El wie für Jahwe eintreten kann und je länger desto häufiger eintritt. Wie denn auch ein inhaltlicher Gegensatz zwischen dem tremendus und dem fortissimus nicht besteht. Das Attribut der Furchtbarkeit (nōrāʾ) verbindet sich mit El, wie mit Elohim Dtn 10 17 Ps 68 36, und schon die ältere Dichtersprache behandelt Jahwe, El und Elohim als Wechselbegriffe Ps 18 47f usw. Ein Anspruch Elohims, bei den Erörterungen über El mit in Betracht gezogen zu werden, wird also von vornherein und allgemeinhin nicht abzulehnen sein, und es wird sich auch hier um spezielle Prüfung der Argumente handeln, die B. aus dem Gebrauch von Elohim zur Verstärkung seiner bezüglich des El vorgetragenen vorführt.

In erster Linie betont B. (II 144) für die Anwendung des Elbegriffs auf Menschen die Stelle Ex 4 16, wo Aharon zu dem Wortführer Moses vor dem Volk bestellt wird: „Er (Aharon) soll für Dich (Mose) zum Munde sein, und Du wirst für ihn zum Elohim sein." Dadurch sei Mose als der El (= Energiequell) für Aharon bezeichnet. Aber das Bildliche der Wendung, das schon in dem לְ liegt (vgl. z. B. Jer 1 18) ist handgreiflich. Zugrunde liegt die dem Erzähler geläufige und an sich wohlverständliche Auffassung des Propheten als eines Aus-

das Schauergespenst genannt, das die Hexe von Endor beschwört 1 Sam 28 13. — Den der Pluralform Elohim entsprechenden Singular Eloah, der durch das konsonantische He am Ende der Ableitung von ʾaliha deutlich entspricht, braucht der Dichter des Hiob neben El und šaddai mit bewußtem Archaismus und wird ihn so wenig wie diese Namen erfunden haben. Er hatte dazu um so weniger Veranlassung, als dieser Singular zwar von dem herrschend gewordenen Hoheitsplural Elohim im Gebrauch zurückgedrängt, aber der Sprache keineswegs verlorengegangen war Ps 18 32 Dtn 32 15 17 Hab 1 11, und als die Annahme, daß er erst nachträglich künstlich aus dem Plural rekonstruiert sei, zwar vielfach vertreten, aber ebenso unbeweisbar ist, wie die Annahme Hehns (a. a. O. S. 184, 186), daß der von der Einzelperson absehende Plural Elohim als Resultat zielbewußter theologischer Reflexion mit wohlüberlegter Absicht gebildet und in Gebrauch gesetzt worden sei, um die verschiedenen Stämme, aus denen sich Israel zusammensetzte, zur Einheit zu verbinden.

sprechers von Gott kommender Worte Num 24 4. Dem soll das Verhältnis Aharons zu Mose gleichen. Voraussetzung ist nach v. 11 15, daß die Energiequelle, die sich in der Tätigkeit beider wirksam erweist, keine andere als der persönliche Gott ist; von einem Elfluidum in Mose ist nicht die Rede. Die Meinung an der Stelle Ex 7 1 ist nach v. 2 die gleiche; doch wird das Bild durch 1 a insofern etwas verschoben, als Mose nicht bloß vergleichsweise zum Elohim Aharons wird, sondern dem Pharao gegenüber Gott selbst zu vertreten hat: „Ich stelle Dich hin als Elohim für Pharao." Aber das geschieht eben durch den bewirkenden Auftrag Jahwes; auch hier nicht durch einen Elbesitz Moses, der durch 4 10 für beide Stellen erheblich in Frage gestellt wird.

Stärkeres Gewicht ausführlichen Eingehens legt B. (II 145 f.) auf die Beziehung von Elohim = El zum israelitischen Gerichtswesen. Die älteste Form desselben im geschichtlichen Israel wird mit der Formel „zu Gott" eingeführt Ex 21 6 22 8; vgl. die letzte Spur der Anwendung 1 Sam 2 25. In ein neues Rechtsverhältnis tritt der hebräische Sklave, wenn er nach Verlauf der Entlassungsfrist freiwillig aus der Sklaverei in die dauernde Hörigkeit seines bisherigen Herrn zurücktritt. Das muß gerichtlich festgemacht werden; darum soll sein Herr ihn zu Gott führen und die festgesetzte Zeremonie an ihm vollziehen Ex 21 6. Daß hier wie in dem anderen Rechtsfall Ex 22 8 Elohim wie immer mit „Gott" zu übersetzen und das Führen oder Nahekommen zu Gott den Gang zum Heiligtum bedeutet (vgl. 1 Sam 10 3 usw.), kann nur mit exegetischer Gewaltsamkeit in Abrede genommen werden; die pluralische Konstruktion von Elohim in 22 8 am Ende würde auch ohne die singularische Wiedergabe des Samaritaners nichts Befremdliches haben (s. König a. a. O. § 263 b). In welcher Weise die Rechtsbescheidung gefunden wird — ob durch eine Losvorrichtung oder durch einen oder mehrere rechtskundige Priester oder durch einen Gottesmann, von dem sie durch göttliche Eingebung zu erwarten war (Ex 18 15 vgl. Ri 4 4 f.)[1] —, läßt sich durch eine für alle Fälle gültige Regel nicht feststellen. Beachtenswert aber ist, daß der Sinn der Formel auch auf den höheren Stufen der Rechtsorganisation aufrecht erhalten bleibt: Die Streitenden haben nach der deuteronomischen Ordnung „vor Jahwe" zu erscheinen, also am Zentralheiligtum (vgl. Dtn 12 5 mit 17 8), wo, unter Weisung der

1) Der Unterschied zwischen Sehern und Priestern war in alter Zeit ein fließender, bemerkt Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte S. 93.

mit Wahrung und Auslegung des Gesetzes betrauten Priester (Jer 18_{18} Jes 28_{7}), die mit der Urteilsfällung befaßten Richter nach genauer Prüfung des Falles den Rechtsspruch mit dem Gewicht göttlicher Autorität abgeben (Dtn $17_{8ff.}$ $19_{17ff.}$ 21_{5}). Eine Rechtfertigung für die Übersetzung „Richter" für Elohim läßt sich aus den alten Stellen Ex 21_{6} 22_{8} 18_{19} nicht gewinnen, und noch weniger dadurch aufrecht erhalten, daß der mit Elohim bezeichneten Person als Inhaberin einer Elfülle der Anspruch auf diese Auszeichnung zuwachse. Welche Elfülle soll der „Richter" bei dem tatlosen Zuschauen offenbaren, wenn der Herr des Sklaven 21_{6} an diesem den Rechtsgebrauch vollzieht?

Es ist demnach auch nicht angängig, auf Grund der in die alten Texte eingetragenen Gleichung: Elohim = Richter alsbald das Geheimnis einer so viel späteren Dichtung, wie Ps 82 lösen zu wollen (B. II 146). Das erste Elohim in v. 1 steht nach der bekannten Eigenart des Schrifttextes der Asaphlieder Ps 73—83 für Jahwe; ebenso das letzte v. 8, in dem die altberühmte Formel קומה יהוה Num 10_{35} wieder aufgenommen wird; so daß kein Raum für die Paraphrase bleibt: „Elohim, der einige wahre El und unbestechliche Richter, inmitten des Richterkollegiums als der über das El verfügenden Korporation von Elmännern hält er Gericht." Um einen Gerichtsakt handelt es sich allerdings, aber עדת־אל ist nicht ein aus korporierten Elementen zusammengesetztes Richterkollegium, sondern die zum Gerichte gesammelte Schar der göttlichen Thronumgebungen (s. oben S. 13), und das zweite Elohim nennt (vgl. v. 6) die Angeklagten[1], daher es auch dem ursprünglichen Text angehören muß und nicht, wie das erste, Jahwe vertritt. Es handelt sich um die visionäre Darstellung einer Szene im Himmel. Das bestätigt mit großer Deutlichkeit das von Jahwe selbst gefällte Strafurteil v. 6f.: „Ich hatte gedacht, ihr seid Götter (Elohim wie v. 1), ihr alle Söhne des Höchsten; aber vielmehr wie Menschen sollt ihr sterben, und wie einer der Hofleute zum Sturz kommen." Nicht eine gerichtliche Musterung im Volk steht im Blick, wie Ps 50, auch nicht eine Sammlung von Völkern zur Herstellung des Rechts unter ihnen, wie Ps $7_{8f.}$, oder die Rechtsrüge der Gewalthaber im Volk wie Ps 58_{2},

1) Der Parallelismus in Ps 82_{1} ist kein identischer, sondern ein antithetischer, und zwar so, daß die beiden gegensätzlichen Glieder, wie auch das Part. im ersten beweist, einander ergänzen: Jahwe, stehend in der Gottesgemeinde, will inmitten der Götter Gericht halten. Vgl. DELITZSCH, Sprüche Salomonis S. 8.

sondern himmlische Wesen, Elohim, Söhne des Höchsten (vgl. Ps 72 1) sind vor Gottes Gericht berufen, um das Urteil zu empfangen, das sie in die niedere Sphäre der Sterblichkeit hinabschleudert und auf Vernichtung lautet. Es kann nahe liegen, mit HUPFELD z. St. unter diesen Wesen Engel zu verstehen, vgl. Ps 89 7f.; aber der apokalyptisch-visionäre Charakter des Psalms, der sich mit dem Stück Jes 24ff. nahe berührt (vgl. namentlich Jes 24 21ff.), legt in diesem durchaus eigenartigen Liede die Auffassung näher, daß der Verfasser Elohim im Wortsinn verstanden haben will und das Bild einer Götterdämmerung durch das Strafgericht Jahwes in wenigen aber entscheidenden Zügen ausmalt. Jedes Volk hat seinen Gott 1 Sam 26 19; aber auch über die Götter der Heiden erstreckt sich Jahwes anordnende Gewalt Dtn 4 19; von seinen Gerichten über die Götter Ägyptens redet schon Ex 12 12 Num 33 4; über ihr Vergehen Jer 10 11; und die wuchtigen Aussagen über den Sturz und Fall der Götter Babels Jes 46 lassen sehr wohl den Schluß zu, daß ihr Inhalt dem Dichter unseres Psalms zu diesem Schaustück eschatologischer Poesie den Anstoß gegeben hat. So gewiß Deuterojesaja mit grimmigem Hohn die Einssetzung der Götter mit ihren Bildern ausmalt, so gewiß ist doch in seiner Gedankenwelt auch die Vorstellung eines überweltlichen Kampfes des wahren und ewigen Gottes wider die Göttermächte vorhanden, der mit ihrem Sturz in die Vergänglichkeit zu Ende geht. Das beweist der große Zug seines mehrfach ausgeführten Macht- und Weissagungsbeweises gegen die Götter. Wenn diese Anknüpfung an Deuterojesaja die auch sonst wohlbegründete Annahme an die Hand gibt, daß die Wendung der Prophetie zu apokalyptisch-visionärer Dichtung nicht vor dem Exil eingetreten sein kann, so wird anderseits unser Psalm auch nicht jener späteren Entwicklung angehören, die die Engellehre zur Annahme von Schutzengeln der einzelnen Völker ausgebildet hat. Dann würde der Dichter den solennen Titel dieser Schutzengel: śar (Dan 10 13 20f. 12 1) nicht neben אדם zur Charakteristik der Vernichtung und des Sturzes (v. 7) gebraucht haben; er ist hier im Sinne untergeordneter Personen gebraucht, die dem Willen eines Höheren unterstellt auf seinen Wink stehen oder fallen, vgl. Gen 40 2 20 Ex 1 11 Esth 1 3. Das Bedenken, das gegen die Deutung auf den Sturz der Götter und für die Beziehung des Elohim auf irdische Richter erhoben werden kann und wird, liegt in dem Wortlaut der Anklage v. 2f., deren Beschuldigungen sich auf Tätigkeiten und Unterlassungen richten, wie sie sonst an irdischen Gewalthabern gerügt zu werden pflegen (Jes 1 17 usw.). Der Dichter

steht trotz der apokalyptischen Wendung seiner Intuition doch mit festem Fuß im Geleise der nationalen Prophetie. Nicht was die Elohim im Himmel wider Gott gesündigt haben mögen — vgl. etwa Hi 4 18 — kommt für ihn als gerichtsfällig in Frage, sondern was ihre Werkzeuge — Könige, Fürsten, Vasallen, Satrapen, vgl. Jes 24 21 ff. Hos 8 10, Threni 5 11 ff., die nach dem Sinn ihrer Götter handeln Hes 11 21, an dem unterworfenen Volk Israel durch Erbarmungslosigkeit und Rechtsbruch sündigen, fällt auf die Schuld der Himmelsmächte; diese müssen stürzen und verschwinden, damit Israel wieder lebe. Nur so verstanden schließt sich als Summe des ganzen Psalms die Schlußbitte des Dichters v. 8 sinnvoll mit diesem zusammen: „Erhebe dich, Jahwe, richte du die Erde, denn du wirst die Gesamtheit der Völker zum Erbe nehmen." Vgl. Ps 97 7. Einen Anlaß, die besondere El-Vorstellung in die Deutung des Psalms einzutragen, bietet der Psalm weder in der Anklage noch im Strafurteile. Beides gilt solchen, die sich als Elinhaber von Auszeichnung keineswegs erwiesen haben.

Ein seltsames Gegenbild zu dem literargeschichtlichen Anachronismus bei Ps 82 bietet der historische in der Auffassung von Gen 6 1 ff. (B. II 147). Auf Grund der als gewiß bezeichneten, aber doch unwahrscheinlichen Annahme, daß die bnē-Elohim dort irdische Wesen sind, die der übersinnlichen El-Sphäre angehören, erblickt B. in der Notiz eine sozialpolitische Satire wider die „Aristokraten, deren frevelhaftes Gebaren, sich an Mädchen niederen Standes zu vergreifen, gegeißelt werde", so zwar, daß gleichzeitig „wie mit schonender Rücksicht auf konkrete Fälle" die Invective in ferne vergangene Zeit gerückt sei. Der unmittelbare Eindruck der Stelle, zumal in ihren urzeitlichen Umgebungen (vgl. S. 13), ist mit dieser Überpflanzung in den Journalismus moderner Hochkultur nicht zu vereinigen. — Auch betreffs des unmittelbar vorangehenden Versuchs, das Elohim 1 Sam 17 46 nicht auf Gott, sondern auf David zu beziehen, wird Erwähnung genügen. Bei dem Ehrenprädikat „Fürst Gottes", das nach dem Priesterkodex Gen 23 6 die Hethiter dem Abraham widmen, mag ja wohl die Annahme statthaft sein, daß nach der Absicht des Berichterstatters darin nicht bloß die orientalische Höflichkeit bei Einleitung eines guten Geschäfts zum Ausdruck komme, sondern auch der Eindruck einer würdigen Persönlichkeit und Lebenshaltung auf die heidnische Umgebung. Dagegen liegt in der häufigen Ehrenbezeichnung: „Mann Gottes", 'īš Elohim, die dem Mose und anderen Propheten, auch David zuerteilt wird, die Bedeutung der Zugehörigkeit zu Gott, die von diesem durch Inspiration

oder Dienstauftrag hergestellt ist, so deutlich vor, daß die Einschiebung des El-Begriffs eher verdunkelt als erklärt, und jedenfalls unnötig ist. — — —

Auch wenn man die Gottesbezeichnung Elohim in die nächste Beziehung wurzelhafter Zusammengehörigkeit und gleicher Bedeutung mit El setzt, können die Seitenstützen, die sie der El-Forschung darreicht, an dem Resultat nichts Wesentliches ändern, das sich oben bei Beobachtung des eigenen Gebrauchs von El herausstellte. Es bleibt bestehen, daß das semitische Stammwort El aus dem vorgeschichtlichen Gebrauch des Völkergewirrs, das Palästina im zweiten Jahrtausend v. Chr. erfüllte, mit nächster Anlehnung an die stammverwandten Völker und Volksgruppen übernommen worden ist, und daß zum klärenden Verständnis dieser Vorgeschichte und ihrer Nachwirkungen die wichtige Mitarbeit der Forschung über andere Sprachen und Religionen nicht bloß des semitischen, sondern auch weiterer Völkerkreise bis zu den Primitiven hin auch weiterhin nicht zu entbehren sein wird. Ebenso aber bleibt bestehen, daß der Eintritt der geschichtlichen Volksreligion Israels, der mit der Willensmacht der Jahwereligion sich Bahn gebrochen und deren Herrschaft begründet hat, ein Neues in der Geschichte der Religionen bedeutet. Die männliche Kraft der neuen Religion hat dem, was sie in den vorgeschichtlichen Anregungen als ihrem Wesen entsprechend vorfand und übernahm, und so auch dem El ihr Gepräge aufgedrückt und an ihrem wachsenden Reichtum vollen Anteil gegeben. Sie hat, in ihrer Entfaltung durch die Propheten, durch die Patriarchengeschichten das Vorgeschichtliche mit ihren eigenen Lichtern durchsetzt und sich angeeignet. Wenn sie auch unter den Bedingungen menschlichen Geschehens nicht vermocht hat, die wesensfremden Nachwirkungen des Vorgeschichtlichen und Einwirkungen des Exotischen auch nur von ihren Urkunden, geschweige denn von der Volkspraxis völlig auszuscheiden, so war sie doch stark genug, mitten unter den zweigeschlechtigen Religionen ringsumher die sieghafte Männlichkeit ihres Jahwe durchzusetzen und zu behaupten, und ebenso hat ihr kraftvoller Lebenstrieb keinen Raum gelassen, unter ihrem El etwas Fließendes und Unpersönliches zu denken. Im Empfinden der eigenen Kongenialität hat sie vielmehr das Moment der Stärke, das im Ursprung des Wortes El lag, aber verblaßt war, wieder ans Licht gezogen und mit der Fülle ihrer eigenen Jahwegedanken innig verschmolzen. Für das Mana — unter welchem Namen man neuerdings, nicht ohne starke Harmonistik

und Ausgleichung erheblicher Unterschiede, das Gewimmel der primitiven Wakonda, Orenda, Tjurunga usw. zu sammeln pflegt — hat der El des Jahwismus keine Lücke in seiner Rüstung. Noch im letzten Aufleuchten der alten Religion innerhalb des A. T. faßt das Gebet Dan 9 4 die jahwistische Waffnung bündig in die Anrede zusammen: „Herr, du großer und furchtbarer El, der den Bund und die Huld bewahrt denen, die ihn lieben."

Das priesterliche Orakel in Israel und Juda.

Von

Friedrich Küchler.

Die Tatsache, daß die ursprüngliche und charakteristische Aufgabe der Priester in Israel und Juda nicht der Vollzug oder die Leitung der Opferhandlungen war, wie man unter dem Eindruck der die ganze Überlieferung beherrschenden Darstellung des Priesterkodex wohl früher gemeint hat, sondern vielmehr die Erteilung von Gottessprüchen, von Orakeln, welche die Empfänger teils mit dem Wissen, teils mit dem Willen der Gottheit bekannt machen wollten und konnten, wenn sie solche Kenntnis begehrten, steht der alttestamentlichen Wissenschaft schon seit geraumer Zeit fest. Dieser Tatsache gedenkt auch Baudissin mehrfach in seiner „Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums"; so sagt er S. 60: „Was die Amtshandlungen der Priester betrifft, so ist in JE nicht sowohl das auch Laien zustehende Opfern, als vielmehr die Orakelertheilung das den Priester Auszeichnende. Das heilige Zelt (Ex 33 7ff.) ist nicht wie in P ein Opferzelt, sondern ein Orakelzelt, wo Jahwe mit dem als Priester gedachten Mose redete und dieser jedem, »welcher Jahwe suchte«, Antwort gab"; und am Ende seiner Untersuchungen S. 268f. kommt er darauf noch einmal zurück mit den Worten: „Während das Opfern in der früheren Zeit auch Laien besorgen durften, wird seit Alters nur den Priestern zugestanden haben die Ertheilung von Orakeln mittelst heiliger Loose. Das heilige Zelt der Mosaischen Zeit war nur nach der priesterlichen Schrift der legale Opferort, nach dem jehovistischen Buche wenigstens zunächst ein Orakelzelt, wo jeder die Gottheit Suchende durch Mose Antwort erhielt (Ex 33 7ff.)." Trotz dieser durch den Quellenbefund gesicherten Einsicht, daß die Erteilung von Orakeln die ursprüngliche Hauptaufgabe der Priester im alten Israel war, hielt Baudissin aber an der Auffassung fest, daß die altisraelitische Benennung des Priesters als כֹּהֵן diesen doch wohl von Anfang an be-

zeichne als den die Gottheit am Altare Bedienenden, weil sie ihn charakterisiere als den vor Jahwe Stehenden und diese Bezeichnung des Stehens vor der Gottheit weder für das Orakelgeben durch Lose noch für den Verkehr mit der Gottheit in ekstatischem Zustande passend sei, wohl aber für alle die Hantierungen, welche bei der Bereitung des Opfers auf dem Altare notwendig sind und von dem vor dem Altare Stehenden verrichtet werden. Also scheine das Opfer auf dem Altare, wenngleich es in alter Zeit durchaus nicht dem Priester allein zustand, doch Priesterfunktion *κατ' ἐξοχήν* gewesen zu sein. Und in der Tat wird man sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß die israelitisch-judäischen Priester niemals die alleinigen Opferer ihres Volkes hätten werden können, wenn nicht doch von Anfang an das Opfern zu ihren Berufsobliegenheiten gehört hätte, wie denn auch der alte Lewispruch Dtn 33 8ff. neben der an erster Stelle genannten Orakelerteilung und Unterweisung an das Volk die Darbringung von Opfern als für den Priesterstamm Lewi charakteristisch erwähnt in einer Zeit, die sicherlich noch in keiner Weise von den Anschauungen des Priesterkodex beeinflußt oder gar beherrscht sein kann. Auf die hiernach naheliegende Frage, ob nicht zwischen den beiden priesterlichen Aufgaben der Orakelerteilung und der Opferdarbringung Beziehungen möglich und wahrscheinlich, vielleicht sogar notwendig sind, werde ich noch zurückkommen.

Zunächst wende ich mich jetzt zu einer Besprechung der Methoden, mittels derer nach der Überlieferung des A. T. die Gewinnung der priesterlichen Orakel erfolgte oder welche sich aus indirekten Zeugnissen erschließen lassen. Dabei bin ich mir wohl bewußt, ein sehr unsicheres Gelände zu betreten, auf dem es nur wenige feste Landmarken gibt, an denen man sich orientieren kann. Eine große, in unsrer von späteren Anschauungen beeinflußten Überlieferung nicht mehr deutlich erkennbare Mannigfaltigkeit der Orakelgewinnung an den zahlreichen Heiligtümern Israels und Judas wird hier von vornherein eher anzunehmen sein als eine weitgehende Gleichförmigkeit der Mittel und Wege, mag es sich bei den Orakeln nun um Aufschlüsse über die Zukunft handeln oder um Auskunft darüber, was der Orakelsuchende in seiner Lage zu tun oder zu lassen habe, um dem Willen der Gottheit gemäß zu handeln und des guten Erfolges seiner Handlungen gewiß sein zu dürfen.

Nach der Überlieferung hätten wir als die einzige Art priesterlicher Orakelgewinnung nur die Verwendung der Urim und Tummim in Verbindung mit dem Gebrauch des Ephod (und eventuell des oder

der Teraphim) anzusehen. Die Urim und Tummim führt die Überlieferung — ob mit Recht oder Unrecht, braucht hier nicht untersucht und kann mit Sicherheit kaum festgestellt werden — auf den Religionsstifter Mose zurück; ihre Anwendung gilt also jedenfalls als uralt und unanfechtbar. Dtn 33_{8} schreibt, wie man sich auch im einzelnen die Urgestalt des Textes vorstelle, dem Stamme Lewi, d. h. aber dem Stande der israelitischen Priester, die Urim und Tummim als ein Erbteil seines geistigen Ahnherrn und Begründers Mose zu. Wie er selbst in ihren Besitz kam, wird nirgends ausdrücklich berichtet; doch scheint mir die auf Ed. Meyer zurückgehende und vielfach anerkannte Auffassung, daß der Gottesmann Mose sie als Preis in einem siegreichen Kampfe mit Jahwe gewonnen habe, durchaus wahrscheinlich und einleuchtend zu sein. Ob daneben in der Überlieferung noch eine andere Auffassung hergeht, nach welcher Mose auch die Technik des Orakels, wie die des Opfers und der politisch-sozialen Organisation des Volkes, von seinem Schwiegervater Jetro, dem Priester der Keniter oder Midjaniter, überkommen habe, scheint mir weniger sicher zu sein. Denn in Ex $18_{13ff.}$, das Gressmann in diesem Sinne versteht und deutet, ist zwar davon die Rede, daß Jetro dem Mose den Rat gab, er solle nicht die ganze Last der Rechtsprechung, die auf dem Wege der Orakelerteilung erfolgte, allein tragen, sondern sich nur die „großen Sachen" vorbehalten, die kleinen aber durch andre begüterte, gottesfürchtige, zuverlässige und uneigennützige Männer erledigen lassen. Aber einmal wird hier vorausgesetzt, daß Mose die Kunst der Orakelgewinnung bereits kenne, und andrerseits scheint es nicht, daß seine Stellvertreter ihre Entscheidungen nun ebenfalls auf dem Wege des Orakels, sondern vielmehr nach ihrem gesunden Menschenverstand und Rechtsbewußtsein finden sollen, wie ihnen auch offenbar überhaupt kein priesterlicher Charakter zugeschrieben wird, sondern ein rein laienrichterlicher. Aus dem Gebrauch des Wortes שָׁפַט für ihre Tätigkeit in Ex 18 läßt sich jedenfalls nicht erschließen, daß sie Priester waren, da dies Wort zwar auch die priesterliche, aber ebensowohl auch die richterliche Tätigkeit von Nichtpriestern, der Ältesten (Dtn $1_{9ff.}$) und der Könige (2 Sam 15_{4} Am 2_{9} Dtn 17_{9} u. ö.) bezeichnet, welche, soviel wir wissen, niemals mit irgend einer Art von Orakel in Verbindung steht.

Was nun die technische Seite des priesterlichen Orakels angeht, so ist bekannt, daß es in der Form eines Losorakels, der Urim und Tummim gehandhabt wurde (Dtn 33_{8} 1 Sam 14_{41}). Über das Verfahren hierbei sind wir durch die alten Berichte der Samuelisbücher recht gut

unterrichtet, und es erübrigt sich, hier oft Dargestelltes zu wiederholen. Dagegen ist immer noch nicht ganz aufgeklärt, ob die Verbindung dieses Losorakels mit dem Ephod genannten Kultgegenstand ursprünglich ist, ferner wie diese später sicher vorhandene Verbindung beschaffen war, weiter, ob diese Art von Orakelgewinnung als einzige in Israel und Juda regelmäßig angewandt wurde, und endlich, wie lange das priesterliche Orakel überhaupt bestanden hat und ob oder wann es in Abgang gekommen ist.

Da ist nun zunächst zu bemerken, daß für die mosaische Zeit der Ephod nirgends erwähnt wird und daß er auch im Lewispruche Dtn 33 nicht vorkommt. Daraus wird man wohl schließen dürfen, daß dieses später, wie es scheint, unentbehrliche Inventarstück des priesterlichen Orakels erst auf kanaanäischen Boden von den israelitischen Priestern in Gebrauch genommen worden ist und dann wahrscheinlich auch für Israel kanaanäischen Ursprungs war. Ob es in Kanaan bodenständig gewesen sei, ist eine weitere Frage, die sich erheben läßt. Bekanntlich haben A. Jeremias und auch Gressmann einen Zusammenhang des israelitischen Losorakels mit dem babylonischen Orakelwesen, insbesondere mit der in der babylonischen Mythologie eine Rolle spielenden Schicksalsbestimmung durch den Gott Nabu, dem Schreiber und Inhaber der Schicksalstafeln, behauptet oder vermutet. Diese Verbindung wird nicht als unmöglich gelten dürfen. Denn daß gerade der Gott Nabu-Nebo in Kanaan seit alter Zeit verehrt worden ist, darf infolge der Verwendung seines Namens zu Ortsbezeichnungen im Ostjordanlande wie auch in Juda doch wohl als sicher betrachtet werden. Ob Nabu-Nebo freilich als im eigentlichen Sinne babylonischer Gott zu gelten hat, das ist eine andere Frage. Er könnte auch westländischen, amoritischen Ursprungs, und dann in Kanaan früher zu Hause und verehrt worden sein als in Babylonien. Und Bestandteile seines Kultus könnten die in Kanaan eingewanderten Israeliten ebensogut übernommen haben, wie sie das mit vielen sonstigen kanaanäischen Kulteinrichtungen und religiösen Vorstellungen wichtigster Art zweifellos getan haben. Sollte gar die von Zimmern (KAT[3] S. 407) ausgesprochene Vermutung, daß die Priesterstadt Nob mit dem Orte Nebo in Juda identisch ist, das Richtige treffen, so würde uns damit wohl gesagt sein, wo die Übernahme der kanaanäischen Einrichtung des Ephod durch Israel vor sich gegangen sein kann, wobei noch zu beachten wäre, daß die israelitische Überlieferung den Orakel-Ephod gerade der Priesterschaft von Nob zuschreibt (1 Sam 14 $_{3\ 18}$ 21 $_{10}$ 22 $_{9}$ff. 23 $_{2\ 4\ 6}$ 30 $_{7}$f.).

Der Orakel-Ephod wäre demnach als ein Stück des Orakelwesens anzusehen, welches die israelitischen Priester von ihren kanaanäischen Vorgängern übernommen hätten.

In der früher viel umstrittenen Frage, was der Orakel-Ephod gewesen sei und wie er sich zu dem gleichfalls Ephod genannten Priesterkleide und dem die charakteristische Eigentümlichkeit der hohepriesterlichen Amtstracht im Priesterkodex bildenden Ephod verhalte, scheint allmählich eine gewisse Übereinstimmung platzzugreifen in der Richtung, daß die beiden als Ephod bezeichneten Gegenstände, das priesterliche Gewand und das Orakelinstrument, grundsätzlich nicht voneinander getrennt werden können, sondern vielmehr derart miteinander in Verbindung stehen, daß einem Teile der Gewandung der Gottheit ein gleicher der priesterlichen Tracht entspricht, insbesondere der, welchen der Priester bei der Orakelerteilung anlegte, bei welcher er, dadurch auch äußerlich erkennbar, Stellvertreter der Gottheit ist und durch Anlegung eines göttlichen Gewandteiles sich auch göttliches Wissen zu eigen macht. Die dieser von Schwally wohl zuerst angebahnten, von Benzinger, Gressmann und Sellin weiter ausgeführten Ansicht scheinbar entgegenstehenden Bedenken, welche noch A. Jeremias zu der Behauptung bewogen, der Ephod der Orakelerteilung sei „natürlich von dem gewöhnlichen Priesterkleide zu unterscheiden" und der Ephod Jdc 8 27 17 5 sei „an sich etwas völlig Verschiedenes" (nämlich eine Jahwe-Statue), lassen sich m. E. alle ohne Anwendung von Gewalt und Künstelei erledigen. Sehr stark für die Richtigkeit dieser Annahme, daß das Orakel-Ephod ein vom Priester gelegentlich anzulegender Teil der Gottesgewandung, und zwar nach Foote und Sellin ein Lendenschurz war, welcher das eigentliche Orakelmittel, die heiligen Lose irgendwie barg, spricht die Beschreibung des hohepriesterlichen Ephod mit der die Urim und Tummim enthaltenden Tasche im Priesterkodex, welche ebenso wie viele andere kultische Angaben dieser Schrift auf guter Tradition beruhen dürfte und nicht auf freier Phantasie eines späten Schriftstellers, der von den Dingen selbst keine rechte Vorstellung mehr hatte. — Eines freilich wird durch diese Annahme noch nicht geklärt, nämlich dies, wie denn nun eigentlich die Orakelgewinnung stattfand. Man hat sich gewöhnt, im Anschluß an die in 1 Sam 14 42 von der Entscheidung durch Urim und Tummim (cf. LXX in v. 41) gebrauchte Redewendung הִפִּיל גּוֹרָל und an das von dem babylonischen König in Hes 21 26 ausgesagte קִלְקַל בַּחִצִּים an ein Schütteln eines die Lose enthaltenden Behältnisses bis zum Herausspringen des

einen der beiden Lose zu denken. Auf diesen Loswurf soll dann nach einer Vermutung Wellhausens auch die Bezeichnung der auf Orakelgewinnung beruhenden priesterlichen Unterweisung als הוֹרָה und תּוֹרָה zurückgehen, welche Wörter man dann mit dem Verbum יָרָה verbindet, welches (aber nur im Kal!) „werfen" bedeutet. Ob diese Vermutung und die ganze Vorstellung vom Los-„werfen" beim Orakel haltbar ist, wenn die heiligen Lose in einem Gewandstück oder einer an diesem angebrachten Tasche enthalten waren, muß doch wohl als fraglich erscheinen. Denn es ist kaum einzusehen, wie dann der Priester durch Schütteln des von ihm selbst getragenen Ephod das Hervorkommen des einen der beiden Lose bewerkstelligt haben sollte. Man könnte mit Lotz und Foote viel eher daran denken, daß er blindlings in den Ephod oder seine Tasche hineingriff und das eine der darin befindlichen Lose herauszog, wie das offenbar auch bei der Orakelgewinnung des babylonischen Königs in Hes 21 27 angenommen wird. Andrerseits bleibt auch bei dieser Auffassung dunkel, wie sich bei solcher Handhabung das in 1 Sam 14 37 berichtete Versagen des Orakels erklärt, das übrigens auch bei der Annahme des Loswurfs durch Schütteln des Losbehälters nicht recht begreiflich ist; denn man sollte meinen, daß das Herauskommen eines Loses, falls es überhaupt möglich war, sowohl beim Ziehen wie beim Werfen mit einiger Ausdauer und gutem Willen immer hätte erreicht werden können. Das Versagen kann man sich höchstens so vorstellen, daß beide Lose zugleich ans Tageslicht kamen, was dann Ja und Nein in einem Atem bedeuten mußte und einer Verweigerung der Antwort gleichkam. Die Vermutung liegt wohl nicht allzufern, daß die Ursache solchen Versagens des Losorakels gelegentlich in der Absicht des amtierenden Priesters zu finden sein dürfte, die auch sonst, wie es scheint, manchmal den Ausgang der Orakelbefragung beeinflußt hat. Das Ideal war das natürlich nicht, aber die Klage des Propheten Micha (c. 3 11) über die unredliche Handhabung des Orakels durch die Priester dürfte doch wohl zeigen, daß man diesen solche Abweichungen von dem Ideal der völligen Uneigennützigkeit und Unparteilichkeit wohl zutraute, und nicht ohne Grund.

Mit der Orakelgewinnung durch das Ephod und seine Lose scheint die Befragung des (oder der) Teraphim in Verbindung zu stehen; nach Sach 10 2 wurde dieser Gegenstand auf israelitisch-judäischem, nach Hes 21 26 auch auf babylonischem Boden (oder stellt sich Hesekiel nur die babylonische Praxis nach Analogie der ihm bekannten israelitischen vor?) bei der Erkundung des göttlichen Willens benutzt. Für die enge

Zusammengehörigkeit von Ephod und Teraphim sprechen neben Hos 3 4 besonders die bekannten Erwähnungen der beiden Gegenstände nebeneinander in Jdc 17f., bei denen es für unsre Zwecke gleichgültig bleibt, ob wir es dort mit zwei Quellen oder einer nur durch spätere Überarbeitung erweiterten einheitlichen Erzählung zu tun haben, da in beiden Fällen Ephod und Teraphim eng zusammengehören. Die lange unlösbar scheinenden Schwierigkeiten, die sich der Bestimmung des Wesens des(r) Teraphim aus dem Nebeneinander der Angaben von Gen 31 und 1 Sam 19 entgegenstellten, scheinen ihre Erledigung zu finden in der mit alten rabbinischen Meinungen (cf. BAUDISSINS Angaben in PRE[3], Bd. 19, S. 517) sich berührenden Annahme GRESSMANNS, daß Teraphim die Bezeichnung einer Gesichtsmaske sei, welche der Priester bei der Orakelerteilung zu demselben Zweck anlegte wie den Ephod, (die ursprünglich die mosaische Herkunft dieses Kultgebrauches behauptende, aber durch spätere absichtliche Änderung arg entstellte Sage scheint mir GRESSMANN in Ex 34 richtig aufgefunden zu haben, wenn das Wort Teraphim dort auch nicht vorkommt), nämlich um sich auch äußerlich als den Vertreter der Gottheit kenntlich zu machen und mit der Annahme der äußeren Erscheinung der Gottheit auch deren Wissen sich zuzueignen. Daraus erklärt sich dann auch leicht die enge Verbindung von Ephod und Teraphim in Jdc 17f. und Hos 3 4. Dagegen bleibt die Herkunft des Wortes Teraphim nach wie vor völlig in Dunkel gehüllt. Auch scheinen irgendwelche Parallelen zum Gebrauche von Gottesmasken im Gesichtskreise Israels nicht vorzukommen, wenn man nicht etwa die mit Fischhäuten und -köpfen bekleideten Gestalten altbabylonischer und assyrischer Darstellungen (GRESSMANN, Texte und Bilder, Abb. 90 u. 100), bei denen freilich gerade das Gesicht unverhüllt bleibt, heranziehen will. Auf die weite Verbreitung der kultischen Masken bei primitiven Völkern (Tanzmasken) hat GRESSMANN schon hingewiesen; auf eine ähnliche Verwendung der Teraphim in Israel scheint ihr Vorhandensein im privaten Besitz (Laban, Rebekka, David) zu deuten. Daß aber ihre ursprüngliche Bedeutung als Zubehör der Orakelerteilung bis in späte Zeit bekannt war, das beweisen Stellen wie Hes 21 26 und Sach 10 2.

Es kann somit als mindestens höchst wahrscheinlich gelten, daß Ephod und Teraphim die althergebrachten, beim Gebrauch des Losorakels von den Priestern angelegten Bekleidungsstücke waren, mittels deren nicht nur zum Ausdruck kam, daß der Priester dem Bescheidsuchenden gegenüber als Stellvertreter der Gottheit selbst auftrat, sondern deren

Anlegung nach ursprünglicher Auffassung den Übergang des göttlichen Wissens auf den Priester vermittelte.

Ob neben dem Losorakel noch andere Mittel zur Gewinnung von Orakeln bei den Priestern in Israel und Juda gebräuchlich waren, ist eine Frage, welche m. E. zu bejahen ist. Zwar scheint mir die von Kittel (Geschichte Israels[2], I, S. 486, Anm. 3) ausgesprochene Vermutung, daß auch die Lade Jahwes als Orakelwerkzeug gedient habe, nicht haltbar; denn an beiden Stellen, die er als Beleg dafür anführt (1 Sam 3$_{3\,ff.}$ 21$_{8}$) kommt die Lade als Mittel göttlicher Offenbarung gar nicht in Betracht. Wie sie dem Traumorakel dienen könnte, ist auch nicht einzusehen, außer in dem Sinne, daß man weissagende Träume dort suchte, wo man der Gegenwart der Gottheit gewiß sein zu können glaubte; das war aber an jedem Heiligtum der Fall und nicht an die Lade gebunden. Und gar die im hebräischen Text von 1 Sam 14$_{18}$ geschehene Verdrängung des Ephod durch die Lade, die nach Kittels Meinung ohne jenen (Orakel-)Charakter der Lade nicht hätte zustande kommen können, kann das Behauptete nicht beweisen. Ihrem Urheber galt vielmehr die Lade als das einzig mögliche und in Betracht kommende Heiligtum Israels, und an der Erwähnung irgend eines anderen mußte er schweren Anstoß nehmen, zumal wenn er aus v. $_{36}$ entnahm, daß dies Heiligtum mit „Gott“ identisch sei. Eine solche Gleichsetzung konnte er von seinem Standpunkt aus höchstens bei der Lade als berechtigt anerkennen (cf. 1 Sam 4$_{3\,7}$), und daraus ergab sich für ihn die Notwendigkeit der Änderung von הָאֵפֹד in הָאָרֹן. Als Orakelmittel oder -werkzeug scheint mir demnach die Lade gar nicht in Betracht zu kommen; und dem regelmäßigen priesterlichen Orakel hat sie auf keinen Fall gedient.

Anders scheint es mit der in Hos 4$_{12}$ dem von seinen Priestern verleiteten Volke vorgeworfenen Befragung von עֵץ und מַקֵּל zu stehen. Hier handelt es sich um wirkliche Orakelgewinnung und -erteilung, wie aus den im Zusammenhang gebrauchten Verben שָׁאַל und הִגִּיד hervorgeht. Dagegen ist nicht ganz deutlich, was mit den beiden Substantiven eigentlich gemeint ist, welche sowohl den lebenden Baum und seine (an ihm haftenden oder abgebrochenen) Zweige, wie auch den toten Stoff (Holz) und daraus gefertigte Gegenstände oder Geräte bezeichnen können. Die Ansichten der Ausleger gehen denn auch weit auseinander. Während die einen bei עֵץ an Baumorakel denken, wofür sie an Gen 12$_{6}$ Dtn 11$_{30}$ Jdc 4$_{5}$ 9$_{37}$ 2 Sam 5$_{23\,f.}$ erinnern und מַקֵּל als Reis oder Rute fassen, die, in die Erde oder in Wasser ge-

stellt durch Grünen oder Verdorren Glück oder Unglück prophezeite, wozu dann Num 17 und Jes 17 10f. die Illustrationen geben, denken andere an die weit verbreitete Weissagung mittels Stäben oder Pfeilen, wie sie Hes 21 26 erwähnt wird. Für die letztgenannte Auffassung scheint mir zu sprechen, daß ein Baumorakel sich nur schlecht als priesterlicher Technik zugänglich vorstellen läßt, und daß auch das einzige Mal, wo uns die Überlieferung von einem Vorgang, den man als Baumorakel bezeichnen kann (2 Sam 5 24), dieses zwar durch ein priesterliches Orakel (für welches an der genannten Stelle nur das Losorakel der Urim und Tummim in Betracht kommt) als Vorzeichen angekündigt wird (2 Sam 5 23), sich aber selbst als eine spontane, nicht durch priesterliche Vermittlung herbeigeführte Kundgebung Jahwes darstellt. Daher dürfte denn auch Hos 4 12 nicht allgemein auf den „unter jedem grünen Baum" geübten Jahwe-Ba'aldienst, sondern auf ein mit hölzernen Stäben ausgeführtes Losorakel gehen, und עֵץ und מַקֵּל werden dann dort nicht zwei verschiedene Gegenstände bezeichnen, sondern ein und denselben Orakelapparat, den der Prophet das eine Mal nach seinem Material, das andere nach seiner Form benennt; diesen verwirft er genau wie alle sonstigen kultischen Einrichtungen, sofern sie Israel von der wahren Gotteserkenntnis und dem aus ihr notwendig folgenden sittlichen Verhalten abführen. — Ob dieses Staborakel nun etwas Besonderes ist neben dem mit dem Ephod verknüpften Losorakel, oder ob es uns gerade eine nähere Kenntnis des letzteren vermittelt, das läßt sich wohl kaum entscheiden. Im ersten Falle werden wir es uns als dem Ephodorakel sehr ähnlich vorstellen dürfen, im andern würde die Stelle uns anleiten, in den Losen Urim und Tummim hölzerne Stäbe zu erkennen. Was aber m. E. abgelehnt werden muß, ist die von Stade vertretene Verknüpfung dieses Staborakels mit dem Stabe eines Mose oder Aaron (oder mit der Lanze des Josua). Diese Gegenstände sind alle Zauberwerkzeuge, durch welche wunderbare Taten zustande kommen; als Mittel der Orakelgewinnung dagegen sind sie nirgends geschildert, wie sie auch, soviel ich sehe, niemals als מַקֵּל, sondern stets als מַטֶּה bezeichnet werden. Das Verfahren mit den Stäben (מַטּוֹת) Aarons und der übrigen Stammeshäupter in Num 17 kommt für unsre Untersuchung nicht in Betracht, da es sich dort um die Erklärung einer Reliquie, nicht aber um die Motivierung eines Kultbrauches handelt und obendrein die Herkunft dieser Reliquie nicht auf ein priesterliches Orakel, sondern auf das Eintreffen eines vorher verkündeten Zeichens zurückgeführt wird.

Für die Orakelhandhabung der Priester kommen schließlich auch die Träume nicht in Betracht, eine so große Beachtung sie auch sonst in Israel und Juda gefunden haben. Denn sie sind nicht an die Mitwirkung oder Deutung der Priester gebunden oder höchstens insofern, als sie im Falle der Undurchsichtigkeit Anlaß zur Befragung des priesterlichen Orakels werden können, gerade wie das (nach Gen 25 21 ff.) auch für undeutliche Vorzeichen zutrifft; das Orakel aber wurde dann gewiß nach den auch sonst üblichen Methoden gesucht und gefunden. Mit Traumdeutung im eigentlichen Sinne scheinen israelitische Priester sich nie befaßt zu haben, obgleich aller Wahrscheinlichkeit nach mit manchen altisraelitischen Heiligtümern Inkubationsorakel verbunden waren, so mit denen von Gibeon, Beersaba und Betel, vielleicht auch mit dem von Nob, falls die Wendung, daß Doeg dort נֶעְצָר לִפְנֵי י״י gewesen sei (1 Sam 21 8), darauf zu deuten ist, was aber nicht als gesichert gelten kann.

Etwas anders scheint es mir dagegen mit der Gewinnung von priesterlichen Orakeln durch die Beobachtung von Vorzeichen und dergleichen zu stehen. Völlig sicher ist es, daß man solchen die Zukunft oder den Willen der Gottheit kündenden Zeichen in Israel wie anderswo große Aufmerksamkeit gewidmet hat. Denn man war überzeugt, daß jedes außergewöhnliche Ereignis, jede von dem Gewohnten abweichende Erscheinung zum mindesten eine göttliche Kundgebung sein könne. Daß sie es wirklich seien, mußte dann um so wahrscheinlicher sein, wenn sie sich in einem Bereich ereigneten, der ohnehin in Beziehung zu der Gottheit stand. Ganz natürlicher Weise mußten daher auch in Israel alle etwa bei einer Opferhandlung bemerkbaren Abnormitäten und auffälligen Begleiterscheinungen dem Glauben unterliegen, daß sie etwas Besonderes bedeuteten, und darum mit Sorgfalt beobachtet sein wollten. Das ist uns freilich im ganzen A. T. nirgends direkt bezeugt. Aber einmal hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß dem in eigener Angelegenheit opfernden Privaten wie dem im öffentlichen Interesse opfernden Könige oder Heerführer daran gelegen sein mußte, wenigstens zu erfahren, ob die Gottheit seine Gabe gnädig angenommen habe und daß somit der Zweck des Opfers erreicht sei. Denn es stand nicht ohne weiteres fest, daß jedes Opfer Gott wohlgefällig sei. Im Gegenteil zeigt die Erzählung vom Opfer Kains und Abels (Gen 4), daß man es durchaus für möglich hielt, Gott nehme aus irgendwelchen Gründen ein Opfer an und das andere nicht, und daß man das auch erkennen könne. Woran, das wird freilich in dieser Erzählung nicht gesagt, ja

nicht einmal angedeutet, und auch sonst erfahren wir darüber niemals etwas Direktes, wie denn überhaupt Angaben über das eigentliche Ritual des Opfers und anderer Kultushandlungen im A. T. äußerst selten sind und ex professo nirgends mitgeteilt werden, auch nicht im Priesterkodex, bei dem man ein Interesse an solchen Dingen am allerehesten vermuten könnte. In diesem seinem Schweigen bewährt sich aber nur, daß die Priesterschrift ein Gesetz nicht für Priester, sondern für Laien ist, denen man die Geheimnisse des Rituals nicht mitzuteilen brauchte. Dieses Schweigen darf uns daher nicht zu der Annahme verleiten, daß ein solches Ritual und in ihm auch Anweisungen zur Beobachtung der beim Opfer sich ergebenden Zeichen des göttlichen Willens nicht vorhanden gewesen sei.

Eine Spur einer solchen Praxis scheint mir im Anschluß an Baethgen und Duhm in der Aussage Ps 5 4 „am Morgen höre meine Stimme, (wenn) ich am Morgen dir zurüste und ausspähe" vorzuliegen. Selbst wenn im Sinne des Dichters diese Worte „geistlich" vom Vortrag des Gebetes und von der Erwartung der Erhörung verstanden werden sollten, was aber keineswegs notwendig ist, so deutet doch die Wahl der Ausdrücke עָרַךְ und צָפָה auf einen ganz konkreten Hintergrund. Denn עָרַךְ ist u. a. ein bekannter Kunstausdruck der Opfertechnik, welcher die Herrichtung des Altars mit Holz und Opferstücken und ähnliche kultische Verrichtungen bezeichnet; und es besteht kein Grund ihn an unsrer Stelle, wo zweifellos vom Tempelkult die Rede ist (cf. v. 8), anders aufzufassen, wie es vielfach in Anlehnung an Hi 32 14 37 19 Jes 44 7 geschieht. Der Sprachgebrauch an diesen Stellen ist von der Anwendung des Verbums עָרַךְ im militärischen Sinne (Aufstellung der Schlachtreihe) abhängig, die in der Psalmstelle durchaus nicht anwendbar erscheint, da es sich nicht um einen Kampf mit Worten, um eine Disputation handelt, wie in den angeführten Stellen. Die Verknüpfung dieses עָרַךְ mit צָפָה weist darauf hin, daß es sich hier in Ps 5 um die Beobachtung göttlicher Willenskundgebungen während des Opfers handelt. Denn צָפָה mit seinen Derivaten wird gern gerade von einer auf die Wahrnehmung göttlicher Offenbarungen gerichteten Tätigkeit gebraucht, meistens allerdings von Visionären, welche auf Zeichen merken, die dem gewöhnlichen Auge nicht wahrnehmbar sind, an welchen sie jedoch den Willen der Gottheit erkennen können (Jer 6 17 Hes 3 17 33 2 6 7 Mch 7 4 Jes 21 6ff.). Aber es wird doch kein Zufall sein, daß Balak den Bileam zwecks Erlangung eines Gottesspruchs gerade auf das שְׂדֵה הַצֹּפִים, das Gefilde der Späher führt (Num 23 14), und es wird

auf guter Kenntnis des Opferbrauches beruhen, wenn die Erzählung den Bileam Opfer darbringen läßt, um einer Gottesoffenbarung durch Vorzeichen (Num 24 1) teilhaftig zu werden (Num 23 1—5 14—16 29 f.). Auch in Gen 15 11 ff. und in 1 Sam 7 9 f. steht anscheinend die Gewinnung göttlicher Offenbarung in innigem Zusammenhang mit der Darbringung von Opfern. Danach bestand also der Glaube, daß das Opfern eine für die Erlangung göttlicher Kundgebungen günstige Gelegenheit sei, daß es bei ihm Erscheinungen zu beobachten gebe, welche, richtig gedeutet, den Willen der Gottheit erkennen lassen. Dies wäre dann wohl der Punkt, an welchen sich vor allem die Mitwirkung des Priesters beim Opfer geknüpft hätte: er wäre ursprünglich nicht als Darbringer des Opfers, sondern vielmehr als Beobachter und Deuter der bei jedem Opfer erwarteten oder mindestens für möglich gehaltenen göttlichen Zeichen herangezogen worden; von hier aus würde dann auch die Bedeutung „Wahrsager, Seher“ des dem hebräischen כֹּהֵן genau entsprechenden كَاهِن ihre leichte und befriedigende Erklärung finden. Und andrerseits wäre von solcher Beobachtung konkreter Omina der Gebrauch des Verbums צָפָה und seiner Ableitungen erst auf die visionären Vorgänge übertragen worden, von denen es in den meisten Stellen seines Vorkommens in nicht profaner Bedeutung gebraucht wird.

Welcher Art nun diese beim Opfer beobachteten Zeichen gewesen sein mögen, darüber sagt uns die israelitisch-judäische Überlieferung (abgesehen von dem Auspicium in Gen 15) nichts. Man kann aber nach Analogie der im Altertum weit verbreiteten Haruspicien, besonders auch der in Babylonien bis ins Feinste spezialisierten Leberschau, an ähnliche Bräuche auch auf israelitischem Boden denken, wenn es darüber auch keine positive Kunde gibt. Ob eine Erinnerung daran sich noch in der talmudischen Bezeichnung gewisser Körperteile der Opfertiere, allerdings nur von Luft- und Speiseröhre, nicht aber der Leber und andrer Eingeweide, als סִימָנִין = griech. *σημεῖον*, auch von Opferzeichen gebraucht, erhalten hat, wage ich nicht zu behaupten, wenn es mir auch wahrscheinlich dünkt. Auch die besondere Vorsicht, welche nach Maimonides bei der Schlachtung der Opfertiere bezüglich der Leber beobachtet wurde, scheint in diesem Zusammenhang wenigstens der Erwähnung wert zu sein.

Mag nun aber die Gewinnung des Orakels durch den Priester sich vollzogen haben, wie sie wolle, durch Lose oder durch Beobachtung irgendwelcher während der Opferhandlung sich ereignenden Vorgänge

oder der am Opfermaterial selbst sichtbar werdenden Zustände, immer wird es das Bedürfnis des Laien erfordert haben, daß der Priester das Ergebnis seiner Bemühungen verkündete in Form eines im Namen der Gottheit gegebenen Spruches, eines formulierten Bescheides. Mehrere solche priesterliche Orakelsprüche sind uns in der Geschichte Davids überliefert (2 Sam 5$_{10\ 23}$f. 21$_{1}$). Meist sind sie kurz und geben nur die direkte Antwort auf eine einfache Frage oder die Entscheidung bei einer disjunktiven Frage. Es gibt aber auch andre, wie 2 Sam 5$_{23}$f. 21$_{1}$, aus welchen ersichtlich ist, daß diese Sprüche sich durchaus nicht immer auf ein einfaches Ja oder Nein als Antwort auf eine bestimmte Frage beschränkten, sondern auch größeren Umfang und reicheren Inhalt haben konnten. Dasselbe setzt die Erzählung von der Befragung des Orakels durch Rebekka (Gen 25$_{23}$) voraus. Aus ihr ist außerdem ersichtlich, daß solche priesterlichen Orakelsprüche, gerade wie die der Propheten, oft, wenn nicht immer in poetischer Form gehalten waren; auch bei dem bekannten Davidorakel 2 Sam 5$_{23}$f. scheint solche zugrunde zu liegen und läßt sich mit Hilfe der LXX noch einigermaßen herstellen. Auch darin weist also das israelitische Orakelwesen Analogien zu dem anderer Völker auf. Diese poetische Form der Orakel ist überall dort nicht verwunderlich, wo ihre Erteilung in einen kultischen Zusammenhang eingefügt war; denn im Kultus hat von alters her die Poesie ihre Stätte. Das aber dürfen wir als überaus wahrscheinlich ansehen, daß in Israel das priesterliche Orakel nicht isoliert war, sondern im Zusammenhang einer Kulthandlung erfolgte und eingegliedert war in eine liturgische Kultusordnung. Der schon betonte Zusammenhang der Orakelerteilung mit irgendwelchen Opferhandlungen, deren Zweck und Absicht gewiß auch in Worten, sei es des Opfernden, sei es des Priesters oder beider, zum Ausdruck kam (babylonische Beispiele solcher Kultliturgien sind bekannt), macht das nahezu zur Gewißheit. Zwei Stücke wenigstens sind als gesicherte Bestandteile solcher Handlungen anzusehen, nämlich die Anfrage an die Gottheit, bezeichnet durch die Verba שָׁאַל (Num 27$_{21}$ Jos 9$_{14}$ Jdc 1$_{1}$ 18$_{5}$ 20$_{18\ 23\ 27}$ 1 Sam 10$_{22}$ 14$_{37}$ 22$_{10\ 13\ 15}$ 23$_{2\ 4}$ 28$_{6}$ 30$_{8}$ 2 Sam 2$_{1}$ 5$_{19\ 23}$ 16$_{23}$ Hos 4$_{12}$ Hag 2$_{11}$) oder דָּרַשׁ (Gen 25$_{22}$ Ex 18$_{15}$ Ps 34$_{5}$), und die durch den Priester erteilte Antwort der Gottheit, welche gewöhnlich als עָנָה (1 Sam 7$_{9}$ 14$_{37}$ 23$_{4}$ 28$_{6}$) oder auch einfach als אָמַר (Jdc 1$_{2}$ 20$_{18\ 23\ 28}$ 1 Sam 10$_{22}$ 23$_{2}$ 30$_{8}$ 2 Sam 2$_{1}$ 5$_{10\ 23}$) charakterisiert wird. Wenn der Gebrauch dieser Verba in der religiösen Sprache nun auch nicht auf die beim priesterlichen Orakel notwendige Frage und Antwort beschränkt ist, so darf doch als wahr-

scheinlich gelten, daß er in dessen Praxis seinen Ursprung hat und erst von hier aus auf andre Arten der Erkundung göttlichen Willens, sei es durch Seher oder Propheten, sei es auf dem unmittelbaren und rein geistigen Wege des Gebetes und der in ihm erlangten Gewißheit der Erhörung durch die Gottheit übertragen worden ist. Eine solche Übertragung hat ganz besonders im Gebrauche des Verbums עָנָה in hohem Maße stattgefunden, wie zahlreiche wohlbekannte Stellen aus der religiösen Poesie der Psalmen erkennen lassen. In den Psalmen erscheint עָנָה, wo es von Gott ausgesagt wird, nicht mehr als Korrelat zu einem voraufgehenden שָׁאַל oder דָּרַשׁ des Menschen, sondern zu allerlei Ausdrücken für das Rufen, Flehen, Bitten und Schreien des Gebets.

Immerhin ist auch in den Psalmen noch gelegentlich die Beziehung des עָנָה auf eine wirkliche Orakelantwort erkennbar. Besonders deutlich ist diese Verbindung in Ps 60$_{7}$: da folgt auf die Klage der Not des Volkes und die Bitte um Gottes Hilfe zunächst der Gebetsruf עֲנֵנוּ, „antworte uns“, und darauf sogleich ein durch die Worte: „Gott hat in seinem Heiligtum gesprochen“ (auch bei der Fassung „Gott hat bei seiner Heiligkeit geschworen“ ändert sich der Sachverhalt nicht) eingeführtes, für uns in seinen geschichtlichen Beziehungen leider nicht mehr verständliches Orakelwort (v. $_{8-10}$), das man sich kaum anders als in öffentlicher Kultusfeier von einem Priester gesprochen vorstellen kann. Ob dieser Spruch ein aus der geschichtlichen Lage der Entstehungszeit des Psalms stammendes Original ist oder etwa nur ein hier verwendetes liturgisches Stück, worauf seine wörtliche Wiederkehr in Ps 108$_{8\,ff.}$ führen könnte, wo es offenbar wenig am Platze ist, kann uns hier ziemlich gleichgültig sein; denn auf jeden Fall zeigt er, daß priesterliche Orakel im Kultus tatsächlich ihre Stelle hatten.

Solche „Gottessprüche“ sind uns nun auch noch in anderen Psalmen erhalten geblieben. Sie sind, auch ohne daß sie ausdrücklich als Rede oder Spruch der Gottheit eingeführt würden, erkennbar an dem Wechsel in der Person bei den Verba und Pronomina. So wird z. B. in Ps 21 zunächst Jahwe in der 2. Person angeredet (v. $_{2-7}$), dann von ihm in der 3. Person gesprochen (v. $_{8}$), während in diesem ganzen Abschnitt von dem König in der 3. Person die Rede ist; in v. $_{9-13}$ aber wird der König in der 2. Person angeredet und ihm Heil und Sieg verheißen. Hier muß der Redende wohl ein einzelner Priester sein, der dem König im Namen Jahwes die Zusicherung göttlichen Beistandes ausspricht. — In Ps 75 folgt gar auf eine kurze Anrede an Gott ein

Wort Jahwes selbst (v. 3f.), in welchem er von sich in der 1. Person redet, und aus diesem zieht dann der Dichter oder Sänger in einer eigenen Anrede an die „Übermütigen“ die Schlußfolgerungen (v. 5—11). — Ganz ähnlich ist auch Ps 12 gebaut, wo auf die Bitte um Hilfe gegen die übermütigen und gleißnerischen Feinde (v. 2—5) ein diese Hilfe verheißender Gottesspruch folgt (v. 6), an den sich dann eine Äußerung des Vertrauens auf Jahwes Worte anschließt (v. 7f.), während in Ps 91 an eine längere predigtartige Ausführung über Jahwes Schutz für den, der auf ihn traut (v. 1—13), ein Gottesspruch angefügt ist, der solches Gottvertrauen rechtfertigt und bestätigt (v. 14—16). — Nur noch liturgische Form scheint das Jahweorakel in Ps 81 7—17 und in Ps 95 8—11 zu sein. Ps 110, der allerdings auch ein Orakel enthält, kommt hier nicht in Betracht, da dies Orakel durch das einleitende נְאֻם־יְהוָה deutlich als ein prophetisches gekennzeichnet wird, wenn es auch schwerlich von einem wirklichen Propheten herrührt, sondern ein Dichter sich hier der Form prophetischer Rede bedient.

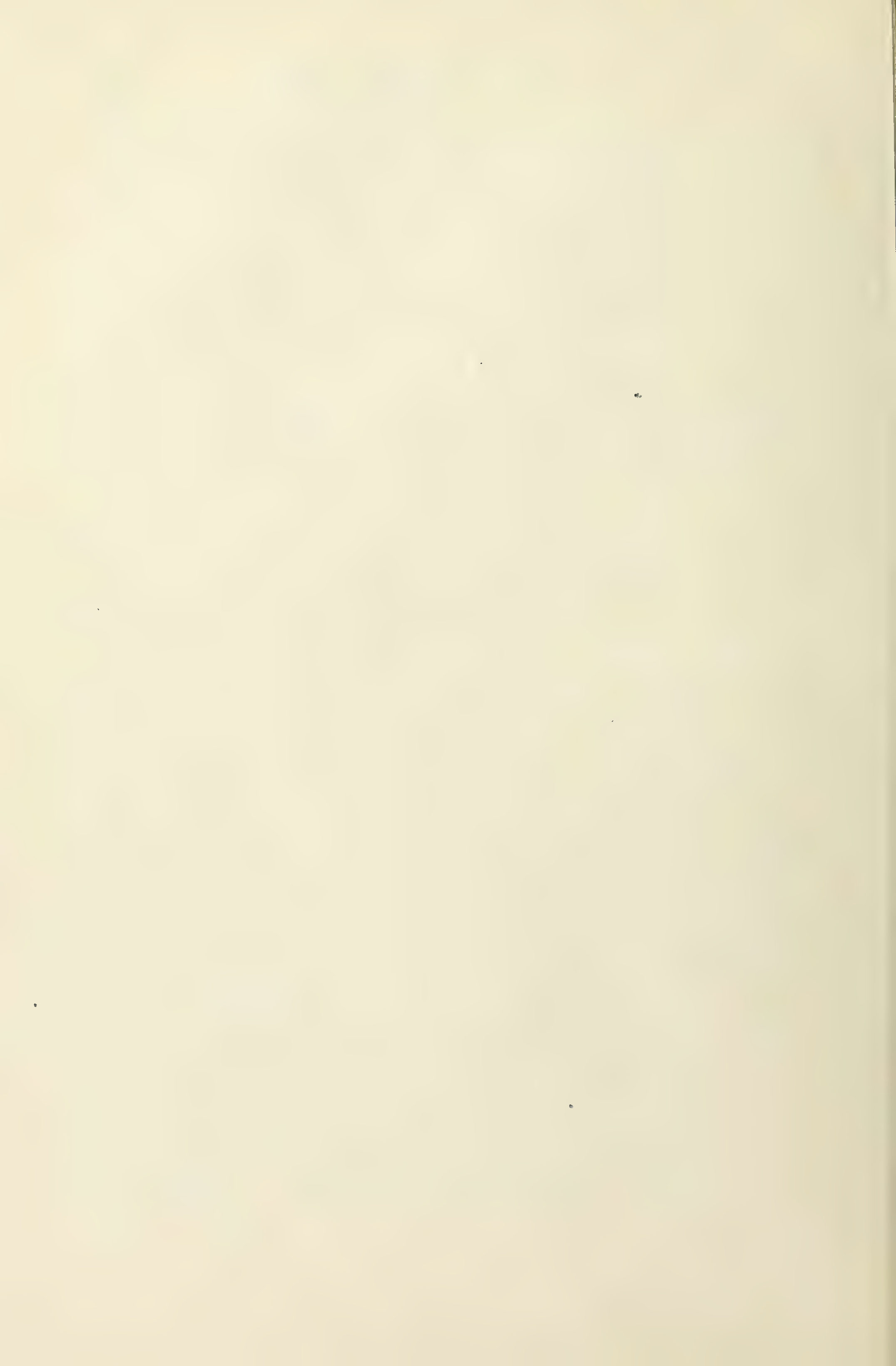
Endlich sind hier noch solche Psalmen zu erwähnen, in welchen ein die vertrauensvolle Zuversicht des oder der in ihnen Redenden zu Gott begründender Gottesspruch zwar nicht angeführt, aber doch vorausgesetzt wird. Das ist offenbar in solchen Psalmen der Fall, in denen sich ein ganz plötzlicher Übergang von schmerzerfüllter Klage und flehentlicher Bitte um Hilfe zu froher Gewißheit des göttlichen Beistandes bemerken läßt. Auch bei ihnen wird zwar nicht gleichmäßig damit gerechnet werden können, daß ein Gottesspruch wirklich durch Priestermund ergangen sei, sondern bei manchen von ihnen wird es sich auch nur noch um eine in den Vorgängen des Kultus wurzelnde stilistische Form handeln. Aber in anderen scheint mir doch alles dafür zu sprechen, daß wir da an sinnlich wahrnehmbare Vorgänge, nicht nur an solche in der Seele des Dichters zu denken haben. Hierher rechne ich vor allem die Psalmen 6, 20[1] und 30, in welchem sich der plötzliche Umschwung der Stimmung von v. 8 auf 9, v. 6 auf 7, und v. 11 auf 12 sicherlich am besten und leichtesten erklären läßt, wenn man sich dazwischen ein die Hilfe Jahwes gewährleistendes Orakelwort stehen denkt; besonders das עַתָּה יָדַעְתִּי in Ps 20 7 scheint einen (in diesem Falle wohl aus dem inzwischen vollzogenen Opfer abgeleiteten)

1) Die Ausführungen von BAETHGEN, DUHM und GUNKEL zu diesem Psalm haben mir die ersten Anregungen zu der vorliegenden Untersuchung gegeben.

Gottesspruch fast notwendig zu erfordern, ebenso das zweimal von Jahwe ausgesagte שמע in Ps 6 9 10 und die präteritalen Verbalformen ותעזרני פתחת הפכת in Ps 30 12. — In Ps 13 ist die für einen Gottesspruch anzusetzende Stelle zwischen v. 5 und v. 6, in Ps 31 zwischen den Versen 19 und 20; vgl. ferner Ps 54 5/6 57 7/8 115 11/12. — In Ps 28 ist der unvermittelte, am besten durch eine göttliche Gnadenzusage erklärbare Übergang von der Bitte zum Lobpreis wahrscheinlich durch die sekundäre Einschaltung von v. 5 (ganz oder doch v. c, cf. Duhm zur Stelle) verwischt; das ברוך י״י וגו׳ von v. 6 bezeichnet hier sicher den neuen Einsatz. — Schließlich dürften vielleicht auch noch die an manche Klagepsalmen „angehängten" hymnischen Schlüsse Ps 22 23ff. 69 31ff. 109 30f. in einem ihnen voraufgehend zu denkenden Gottesspruch, der die Erhörung und Hilfe in Aussicht stellte, ihre zureichende Erklärung finden, die mir wahrscheinlicher dünkt als die von Gunkel vorgeschlagene, daß es sich bei ihnen um eine Vorwegnahme des erst nach Eintritt der göttlichen Hilfe zu singenden Hymnus handelt. Der übliche Aufbau der Kultushandlung im Bittgottesdienst würde hier das sonst zu vermissende Einheitsband darstellen.

Mit diesen Ausführungen soll nun nicht behauptet werden, daß in allen angeführten Fällen die wirkliche Erteilung eines priesterlichen Orakels und somit das Vorliegen eigentlicher Kultusdichtungen anzunehmen ist. In vielen von ihnen wird es sich wohl nur um die Übernahme der Gepflogenheit der Kultliturgie durch die geistliche Poesie, die sich vom Kultus losgelöst hat, handeln. Aber das scheint mir doch aus dem geschilderten Tatbestande mit Deutlichkeit hervorzugehen, daß auch in nachexilischer Zeit, welcher die meisten der in Betracht kommenden Dichtungen angehören werden, das priesterliche Orakel noch eine durchaus lebendige Einrichtung war, mag sie sich auch noch so sehr von den alten Formen und Methoden der Orakelgewinnung gelöst und auf einer mehr persönlichen und geistigen Betätigung der Priester beruht haben, welche z. B. in der Deutung etwaiger an den Opfern beobachteter Zeichen einen weiten Spielraum gehabt haben kann. Die heftige Befehdung des priesterlichen Orakels durch die Propheten hat also ebensowenig zu seiner Abschaffung geführt, wie die Bekämpfung des Opfers durch dieselben Propheten dieses aus der Religion Israels ausmerzen konnte. Dieser wesentlich aus den Psalmen gewonnene Befund erhält seine Stütze durch die Erwähnung priesterlicher Orakel bei den nachexilischen Propheten (Hag 2 11 Sach 7 3 Mal 2 6 8). Daraus, daß diese Stellen irgendeine priesterliche Technik

zur Gewinnung des Orakels nicht erwähnen, wird man aber m. E. nicht schließen dürfen, daß es damals keine solche mehr gegeben habe. Die Annahme ist vielmehr gerechtfertigt, daß diese Technik sich mit der allem Kultischen anhaftenden Zähigkeit bis zur definitiven Einstellung des Tempelkultes erhalten hat, zum mindesten in Verbindung mit den Bräuchen der privaten, auf „Sühnung“ und kultische Rehabilitierung gerichteten Opfern, bei welchen ja auch der Ursprungsort der Klagepsalmen zu suchen ist. In anderen Beziehungen wird freilich das priesterliche Orakel durch den immer wachsenden Einfluß der Schriftgelehrten, die man in späterer Zeit über alles das befragte, was früher Domäne der priesterlichen Auskunfterteilung gewesen war, sehr stark in den Hintergrund gedrängt worden, wenn nicht gänzlich in Vergessenheit geraten sein.



Beobachtungen zur Strophik im Buche Hiob.

Von

Max Löhr.

Anknüpfend an ein Gespräch, das wir im März 1915 über den Strophenbau in den poetischen Partien des A. T. geführt haben, erlaube ich mir, hochverehrter Herr Geheimrat, Ihnen zu Ihrem heutigen Festtage einige Belege für meine damaligen Behauptungen aus verschiedenen Kapiteln des Buches Hiob vorzulegen.

Ich habe außer den Kommentaren von Du(hm) 1897 und Bu(dde) 1913 die Äußerungen von Fachgenossen speziell zur Strophik erst zu Rate gezogen, nachdem meine Aufstellungen abgeschlossen waren. Nicht gegen jede abweichende exegetische Meinung oder Konjektur habe ich polemisiert, auch keinen großen Wert auf neue Konjekturen gelegt. Bis zu einem gewissen Grade kann ich Fr. Delitzschs Urteil beistimmen, daß der Text vielfach besser ist als sein Ruf. Angenommen habe ich Königs Vorschlag, Hebr. Rhythmik S. 58, bezüglich der metrischen Terminologie.

1. Kap. 3 3—26.

Dieser Abschnitt zerfällt in zwei Teile, die Verfluchung des Geburtstages p. 3-10 und die Sehnsucht nach der Grabesruhe p. 11—26. Der erste Teil besteht aus einem Sondervers p. 3, der das Thema bringt; rhythmisch zwei Doppelzweier

יאבד יום אולד בו והליל האמר הרי גבר.

הרי גבר, LXX richtig: *ἰδοὺ ἄρσεν.* Zur Bedeutung von גבר = *ἄρσεν* vgl. Levi, Wörterbuch. Du. verkennt den späteren Sprachgebrauch und bezeichnet גבר als „wunderlich“, obgleich er nachher die allein richtige Auffassung der LXX vernünftig nennt. Nun folgen zwei Strophen von je drei Versen. Strophe 1 = p. 4—6 handelt von dem Tag, Strophe 2 = p. 7—10 von der Nacht; rhythmisch ausnahmslos glatte Doppeldreier. Beide Strophen haben durch Randglossen, die später

in den Text gedrungen sind, Einleitungen erhalten: p. $4^{a\alpha}$ und p. $6^{a\alpha}$; letztere, die vor $_7$ init. stehen sollte, ist an falscher Stelle in den Text geraten. Die erste Strophe besteht aus folgenden drei Versen: 1. p. $4^{a\beta+b}$. Das Suffix von ידרשהו geht natürlich auf יום. Gott soll diesen Tag nicht von droben aufrufen, daß der Morgenglanz über ihm erstrahle, mit anderen Worten, er ins Dasein trete; vielmehr Finsternis, das sagt 2. p. $5^{a\alpha+\beta}$, soll ihn bedecken, so daß er 3. p. $6^{a\beta+b}$, im Kalender als nicht vorhanden gilt. p. 6 lies יֵחַד; p. 5^{b} enthält in jedem Wort ein Rätsel. Ich vermute in diesem Satz eine Glosse zu p. 5^{a} init. oder vielleicht zu p. 8 (vgl. unten), die unleserlich an den Rand geschrieben, verlesen oder entstellt in den Text geraten ist. Wie immer man die Worte auffaßt, sie stören die Symmetrie dieser und der folgenden Zeilen. Die zweite Strophe besteht aus folgenden drei Versen: 1. p. 7^{a+b}. Am Anfang streiche nach BH הִנֵּה. Öde sei diese Nacht, von keinem Jubellaut durchhallt. Das braucht nicht nur der Jubel über die Geburt eines Kindes zu sein, Du. Bu., es kann auch z. B. der Jubel einer Hochzeitsfeier sein. גלמוד ist hier das Positive zu dem negativen p. ^{b}; zu sonstigen Bedeutungsnuancen dieses Wortes vgl. 15_{34} 30_{3}. Der ganze p. 8 ist eine Glosse, vielleicht zu p. 9 fin.; formell paßt er schlecht zu den übrigen Versen, inhaltlich fällt er durch seinen mythologischen Gehalt und weil auf den Tag bezüglich aus dem Zusammenhang heraus. 2. p. $9^{a\alpha+\beta}$, dunkel sollen bleiben die Sterne der Dämmerung. Ist das Abend- oder Morgendämmerung? — Der Satz יקו־לאור ואין ist eine Glosse zu נשפו, und zwar eine irrtümliche, נ״ als Morgendämmerung nehmend. Es ist also umgekehrt, als wie Bu. behauptet, der auf 7_{4} verweist. Der Vers sagt m. E.: verfinstert, unsichtbar sollen bleiben die Sterne der Abenddämmerung und nicht soll die Morgenröte für sie (die Nacht) anbrechen, d. h. sie soll keinen Anfang und kein Ende, kein Dasein haben. 3. p. 10^{a+b}, bringt die Angabe des Grundes der Verfluchung und kehrt damit einerseits zu p. 3 zurück und gibt andererseits die Anknüpfung für den Abschnitt p. 11—26.

Warum die Teilung in Tag und Nacht „abscheulich unpoetisch" sei, Du., kann ich nicht einsehen. Das erstere Epitheton gilt m. E. vielmehr von den Unsinnigkeiten, die die Exegeten dem Dichter aufbürden: p. 5 die Nacht soll dunkel sein, (Bu. zu p. 6 findet das wenigstens merkwürdig); Gewölk, von dem Du. hier genau weiß, daß es „das aus dem Meere (?) aufsteigende Dunkel" ist, soll über ihr lagern. p. 6 die Nacht soll nicht zu den Tagen des Jahres gerechnet werden;

oder von den Machtsprüchen, die die Exegeten erlassen müssen, zu p. 7 f.: es handelt sich überall um die Nacht, auch wenn יום im Text steht, Du.; zu p. 10: deutlich auf die Nacht der Empfängnis (!) bezüglich, Bu.

Auch im folgenden haben wir Strophen von je drei Versen. Der Nachweis derselben, den ich zu bringen hoffe, stützt zugleich die strophische Gliederung von p. 4—10. Es sind im ganzen fünf Strophen, Doppeldreier. Erste Strophe = p. 12 11 16: Warum durfte ich nicht sofort sterben? — In p. 16 streiche לא 1⁰. Du.: „wir halten p. 12 für einen jüngeren Zusatz". Denn unter Beibehaltung von p. 12 würde „der Mensch (nicht Gott) Ursache des frühzeitigen Todes Hiobs gewesen" sein. Warum soll nicht dasselbe ideelle Subjekt von p. 11 und 16, Gott, auch hinter der Handlung von p. 12 stehen? — Zweite Strophe = p. 13—15: Dann ruhte ich in bester Gesellschaft. In p. 13ᵇ lies אָז יָשַׁנְתִּי יְנוּחַ. In p. 14 ist Fr. Delitzschs Bezeichnung von חרבות als eines Sarkasmus allzufein; wohl aber scheint mir beachtenswert, was Jakob Barth, Beiträge z. Erklärung des Buches Job, Leipzig, Hinrichs, o. J., S. 17 zur Verteidigung von MT anführt. p. 15 init. ist wohl וְעִם zu lesen. Ich verstehe nicht, warum Du. p. 15 von p. 14 trennt, denn jenes schließt sich in der Form genau an dieses an. Du. selbst bemerkt, p. 15 „führt zunächst denselben Gedanken (nämlich wie p. 14) weiter aus". Dann gehört er aber zum vorhergehenden Sinnesabschnitt. Du. sagt weiter, p. 18 f. lassen „den Gedanken, daß im Grabe alles עמל aufhört, in einigen Schlußsätzen ausklingen". Dieser Gedanke liegt aber auch schon in p. 17 vor. Dritte Strophe = p. 17—19: Dort hat alle Mühsal ein Ende. Diese und die nächste Strophe werden auch von J. Ley, Stud. u. Krit, 68, 1895, S. 635 ff., vgl. S. 643, so wie hier bestimmt. Doch ist diese Übereinstimmung nur zufällig. Ich gehe im folgenden auf diese Abhandlung nicht weiter ein, da ich ihre Strophengliederung prinzipiell nicht anerkennen kann. In p. 17 ist mit G. Beer רֹגֶז passivisch zu fassen und wahrscheinlich für das sicher falsche רשעים zu lesen רגשים. Zitternde werden dort ihrer Aufregung ledig und solchen, die hier ihre Kräfte verbraucht, winkt dort die Ruhe. Nach dem Satz über die Gefangenen heißt p. 19: einen Unterschied zwischen hoch und niedrig, Knecht und Herrn gibt es dort nicht. Richtig lassen die meisten Ausleger, vgl. auch Ed. König, Hebr. Rhythmik S. 61, mit p. 20 einen neuen Abschnitt beginnen. Aber dann gehören doch p. 21 und p. 22 fraglos nach Form und Inhalt untrennbar zusammen. Du., der sie auseinander reißt, muß wieder erklären, daß p. 22 den vorigen

Vierzeiler „zunächst fortsetze". Vierte Strophe = p. 20—22: Warum schenkt also Gott nicht den Mühseligen und Beladenen den heißersehnten Tod? — p. 20 ist in יִתֵּן Gott Subjekt; in p. 21 lies vielleicht כְּמַטְמוֹנִים; mit גַּל für גִּיל ist nicht viel geholfen, da auch so das Metrum bedenklich bleibt. Da wir von p. 20 an 7 statt 6 Verse haben, sehen sich die meisten genötigt, einen Vers zu eliminieren; auch ich halte das für erforderlich. Es fragt sich nur, welcher Vers zu eliminieren sei. Du. u. a. entscheiden sich für p. 24, vor allem wegen der Äußerlichkeit des gleichen Anfanges wie p. 25 mit כִּי. Du. erklärt: beide Verse, mit כִּי beginnend, sind Nebenbuhler. Da p. 24 ihm auch inhaltlich befremdend erscheint, beseitigt er diesen. Nun ist aber der Anfang von p. 24 כִּי־לִפְנֵי kritisch verdächtig, und so zieht also dieses äußere Argument schon gar nicht. Meine Bedenken richten sich vielmehr gegen p. 23. Wie soll man diesen Satz grammatisch dem Ganzen einordnen? — Soll p. 23 über p. 21 f. hinweg mit p. 20 init. verbunden werden? — Außerdem würde Hiob hier von sich in der dritten Person sprechen in einer Weise, wie er es sonst nicht pflegt. Endlich, beiläufig bemerkt, bedeutet ג״ p. 3 ein männliches Wesen; hier, in derselben Rede, müßte es im Sinne von איש genommen werden. Ich halte darum p. 23 für eine Glosse, die als Klammer für Strophe 4 und 5 dienen sollte. Vielleicht hat diese Glosse durch Beischrift am Rande den ursprünglichen Anfang von p. 24 zerstören helfen. Vielleicht darf man entsprechend dem כמים ein כְּלַחְמִי statt כי־לפני ל״ vermuten. Jedesfalls hat Bu. recht, wenn er mit p. 24 einen neuen Abschnitt ansetzt. Fünfte Strophe = p. 24—26: Hiob bezeichnet sein Geschick als Beleg für den Gedanken von Strophe 4; ich bin einer von denen, die sich den Tod wünschen, die aber Gott ruhelos leiden läßt. p. 26 erste Hälfte ist metrisch nicht korrekt; vor allem aber sind der Paseq-Strich und das Fehlen des Athnach gewiß nicht von ungefähr. Es ist mir darum zweifelhaft, ob der Text überhaupt intakt ist. Bu. verwischt in seiner Übersetzung die Zäsur und nennt die Auflösung des Verses in eine lange Zeile meisterhaft. Ich kann das Urteil nicht teilen. Warum sollte sich der Dichter hier plötzlich, wie sonst nie, über das Metrum hinweggesetzt haben? —

Fluch dem Tag, da ich geboren; der Nacht, da's hieß: 's ist ein Junge.
Nicht rufe Gott ihn auf von droben, erstrahle ihm der Morgenglanz,
entweihen soll ihn tiefstes Dunkel, lagern über ihm Gewölk,
daß er nicht rechne zu des Jahres Tagen, die Zahl der Monde nicht vollenden helf.
Und jene Nacht sei freudlos, nicht erschalle Jubellaut in ihr.

Dunkel hülle ihrer Dämmrung Sterne, nicht schaue sie des Frührots Wimpern,
weil sie des Mutterleibes Pforten nicht verschloß, mich vor des Lebens Mühsal zu bewahren.

1. Weshalb nahmen mich des Vaters Kniee auf
   und ward die Brust mir dargereicht?
   Warum starb ich nicht vom Mutterschoße weg,
   verschied aus Mutterleib hervorgegangen?
   Oder ward wie Fehlgeburt verscharrt,
   wie Neugeborene, die das Licht nicht sahen?
2. Denn dann läg ich ungestört,
   schliefe dann in tiefem Frieden,
   Mit Königen und Großen dieser Erde,
   die Trümmerstätten wieder auferbauten,
   Und mit Fürsten, reich begüterten,
   deren Häuser wohlgefüllt mit Schätzen.
3. Dort ist vorbei der Zitternden Erregung,
   dort ruhn, die ihre Kräfte hier erschöpft.
   Gefangene allzumal sind unbehelligt,
   hören nicht den barschen Fronvogt.
   Klein und groß sind dort beisammen,
   der Knecht ist frei von seinem Herrn.
4. Warum gab er den Mühseligen Licht,
   Leben den im Herzen tief Bekümmerten,
   Die da harren auf den Tod vergebens,
   nach ihm trachten mehr denn als (oder: wie) nach Schätzen,
   Sich seiner freuen würden bis zum Jubel,
   jauchzen würden, fänden sie ihr Grab.
5. Mein täglich Brot sind Seufzer
   und wie Wasser fließt mein Stöhnen.
   Was ich fürchte, tritt an mich heran,
   wovor mir graute, gerade das trifft mich.
   Labsal find' ich nicht und Frieden,
   statt Ruhe kommt nur neue Pein.

2. Kap. 4 und 5.

Schon längst hat man erkannt (Bickell, Beer, Du. u. a.), daß sich meist zwei Verse (= Doppelstichen) zu einer logischen Einheit zusammenschließen, und hat diese Einheit Strophe genannt. Diese Erkenntnis finde ich zutreffend, und will ich auch die Bezeichnung „Strophe" für diese formell gleichmäßigen Abschnitte hier annehmen. Nun schließen sich aber des öfteren eine Anzahl solcher Strophen zu einer Sinnstrophe oder, sagen wir besser Sinnesabschnitt zusammen, vgl. zu dieser ganzen Terminologie wieder Ed. König, Hebr. Rhythmik

S. 60 f. AD. MERX ist, wie ich nachträglich sah, in dieser Frage schon auf der richtigen Fährte gewesen, aber doch schließlich abgeirrt. Ich hoffe, es im folgenden besser machen zu können, indem ich mich vor allem davor hüte, angesichts der gegenwärtigen Beschaffenheit des Textes zuviel sehen zu wollen.

v. 2 steht wie 5 27 außerhalb des strophischen Systems, so auch P. VETTER nach D. H. MÜLLER, XIV. Jahresbericht der israel.-theol. Lehranstalt in Wien, 1907, S. 82 Anm. 1. — In unseren Kapiteln gehören meistens zwei Verse zu einer Strophe zusammen; über die Ausnahmen, z. B. 5 5 10 22 und andere Stellen siehe weiter unten. Nun fügen sich aber 4 3-9 5 8 9 11-16 5 17-21 23 24 26 zu besonderen Sinnesabschnitten von je 8 Versen = 4 Strophen zusammen, und will ich zunächst diese These unter Beweis stellen.

Erster Sinnesabschnitt = 4 3-9. Elifaz wendet sich an Hiob persönlich. Dein eigener Glaube war es doch bisher, daß kein Unschuldiger zugrunde gehe; nur Böse läßt Gott verderben, setzt Elifaz aus seiner eigenen Erfahrung hinzu. Aus diesem Glauben, der dich selbst trug, hast du andere getröstet; jetzt willst du verzweifeln? — In v. 3 und 4 ordne 3a 4a 3b 4b; nur so kommt der Parallelismus heraus, vgl. noch Jes 35 3. In v. 5 haben die Massoreten mit vollem Bedacht hinter עתה einen Paseq-Strich gesetzt und dieses Wort nicht mit dem vorhergehenden כי durch Maqqef verbunden, wie etwa 6 3 7 21. Ich möchte darum an diesem Paseq nicht mit sämtlichen Auslegern vorbeigehen, sondern vermuten, daß עתה der Rest des dritten Verses ist, der mit v. 5 zusammen eine, die zweite, Strophe bildete. Das Subjekt von תבא und תגע — das Unglück des Hiob — sollte doch wohl hier zu Anfang der Rede des wortreichen Elifaz geschildert sein. Außerdem entsteht erst durch Entfernung des עתה ein korrekter Doppeldreier, in welchem Metrum fast die ganze Rede verläuft. v. 10 und 11 sind zwei Sprichwörter. v. 10 sagt: die Väter taten groß (brüllende Löwen), den Söhnen bricht man die Zähne aus, macht sie unschädlich. v. 11 sagt: der Vater wird brotlos, die Familie löst sich auf. FR. DELITZSCHS an sich richtige Auseinandersetzung paßt hier nicht. Gerade auf den Begriff Sohn, auf die Nachkommenschaft kommt es an. Diese beiden Sprichwörter sind als ein späterer Zusatz oder eine Beischrift am Rande anzusehen. Denn es handelt sich im vorhergehenden v. 3-9 wie im folgenden v. 12 ff. zunächst wenigstens um das persönliche Geschick des einzelnen, nicht um den Zusammenhang zwischen seinem eigenen und der Seinen Los. Durch Eliminierung von v. 10 f. wird außerdem der

Übergang von der allgemeinen Lebenserfahrung כאשר ראיתי von p. 8 f. zu dem persönlichen Erlebnis p. 12 ff. glatter.

Ich gehe einstweilen an diesem Passus p. 12 ff. und allem, was daran hängt, vorbei und wende mich zu dem nächsten, deutlich konstatierbaren Sinnesabschnitt = 5 8 9 11–16. Elifaz will für seine Person alles menschliche Geschick dem großen, unerforschlichen Gott anheimstellen, der die Gedanken der Bösen ebenso zuschanden zu machen weiß, wie er Hoffnung und Hilfe der Gebeugten ist. Daß mit p. 8 ein neuer Gedankenkomplex beginnt, anerkennen auch Du. und Bu., ebenso We(llhausen), Zeitschrift f. deutsche Theol. XVI (1871), S. 557 ff. Daß p. 10 nicht in den Zusammenhang paßt, wird von Du. u. a. rundweg zugegeben. Bu. übersetzt diese Zeile im Text, ohne sie in Klammern zu stellen, sagt aber in der Erklärung nichts über ihre Beziehung zum übrigen, sondern spricht nur über den Hymnenstil in Partizipialsätzen. Jedesfalls kann man über den Artikel vor הַנֹּתֵן neben den artikellosen עֹשֶׂה, מֵפֵר und לֹכֵד p. 9 und 12 f. nicht gut hinweglesen. Ich möchte nicht unterlassen, auf die kunstvolle Anordnung der Gedanken in diesem Abschnitt aufmerksam zu machen. Ich meine, sie ist weder ein Phantasieprodukt meinerseits, noch auf seiten des Autors zufällig: die unerforschliche Weisheit Gottes p. 8 9; worin sich diese offenbart p. 11 12. Nun ist p. 13 f. Ausführung zu p. 12, wie p. 15 f. zu p. 11. Diese Umstellung aber erfolgt, um mit dem Gedanken von der göttlichen Hilfe, die dem Armen sicher ist, den Anschluß an den neuen Sinnesabschnitt p. 17 ff. zu gewinnen. In p. 15 lies vielleicht מִפִּי חֶרֶב עָנִי, welch letzteres sehr häufig mit אביון in Parallele steht. Dritter Sinnesabschnitt = 5 17–21 23 24 26. Wohl darum dem Unglücklichen, der geduldig sein Geschick trägt; er kann der göttlichen Hilfe gewiß sein. Dieser allgemeine Satz ist direkt als eine Ermahnung für Hiob gesprochen, an den sich Elifaz jetzt, wie zu Anfang seiner Rede, persönlich wendet und ihm eine Anzahl Rettungen bzw. Segnungen vor Augen stellt, die er schon im Leben von Gott erfahren hat und wieder erfahren kann und wird. Alle Ausleger, auch We. a. a. O. S. 557 ff., sehen in p. 17 einen Neuanfang. In p. 17 streiche הנה, vgl. BH. Dieses הנה stammt aus der Unterschrift der ganzen Rede p. 27. p. 22 wird von Du. u. a. mit Recht als Zusatz angesehen, vgl. Du. zur Stelle. Rückt damit p. 23 äußerlich eng an p. 21 heran, so möchte ich auch einen inneren Zusammenhang annehmen und שׁוֹד durch die wilden Tiere verursacht denken und bei לָשׁוֹן nicht mit Du. eine Textentstellung in Erwägung ziehen, sondern die Zunge des Zauberers vermuten, der etwa — in

diesem Falle vergeblich — die Steine auf dem Acker (lies אדמה für שדה 1⁰, ein lapsus calami) „bespricht“ oder dergleichen tut. Bäuerlicher Aberglaube war auch in Israel vorhanden und blickt ja im A. T. des öfteren durch. כי p. 23 init. wäre demnach beizubehalten. p. 25 sehe ich als einen „Nebenbuhler“ (Du.) von p. 24 an, eine Interpretation zu p. 24b. Du. urteilt in diesem Falle wesentlich milder. Er braucht, da er p. 27 irrtümlich in die strophische Struktur mit einbezieht, ein Pendant zu p. 24. Aber von Hiobs persönlichstem Ergehen ist wie zu Beginn von Kap. 4, so auch hier wieder die Rede. גדיש ist nicht die Garbe, sondern die auf der Tenne zum Dreschen aufgehäuften Ährenhalme.

Erforderlich ist noch eine strophische Erörterung des Passus 4 1—5 7. Ist die bisherige Einteilung zutreffend, so darf man auch hier eine solche vermuten. Ihr Nachweis hängt von der Beschaffenheit des Textes ab. Elifaz hatte zwei Gedanken dem Hiob in p. 2–9 entgegengehalten. 1. ein Unschuldiger kommt nicht um p. 7, und 2. Frevler gehen zugrunde p. 8 f. Hierzu bietet 4 12—5 7 eine eingehende Ausführung. Alle Ausleger, auch We. a. a. O., sehen in 4 12 einen Neuanfang. Zunächst limitiert p. 12 ff. den Begriff דָּבָר. Die nächtliche Offenbarung wird in zwei Strophen beschrieben, p. 12 f. 14 f. Wenn Tiefschlaf auf den Menschen liegt, ist eine Zeitangabe, wobei natürlich Elifaz wachend gedacht ist, gegen Du. S. 28. In p. 16 ist der Text gestört. Ich vermute, daß לא־אכיר und אשמע in Parallele stehen und möchte als ursprünglichen Text annehmen: דממה וקול אשמע ולא־אכיר מראה. Die Worte יעמד תמונה לנגד עיני sind m. E. eine vom Rande in den Text geratene Glosse. Zu diesem Stichus ist als die Strophe vervollständigend p. 17 zu rechnen. Die nächste, vierte Strophe bilden p. 18 f. Leider ist der Text von v. 19 wieder in Unordnung. Hinter אַף ist wohl mit 15 15 f. 25 5 f. ein כי anzunehmen. Den אשר-Satz halte ich für eine Glosse, vgl. auch Beer. Als Fortsetzung zu p. 19a α möchte ich aus dem Folgenden herstellen ודכאי כלבני טיט, wobei das aram. דכא für das hebr. זכה gebraucht ist; geschweige daß die Bewohner der Lehmhäuser rein sind vor ihrem Schöpfer. Zum Nebeneinander von זכה und דכא im Hiobbuche vgl. דעך neben זעך 17 1. מלפני auch Reiske, den hier aufs neue, wie 3 16, das Unglück trifft, von Bu. abgelehnt zu werden. Damit gewinnen wir wieder einen Sinnesabschnitt, der sich inhaltlich aufs beste an den ersten anschließt. Im folgenden 5 2 ff. ist nun, eine Ausführung zu 4 8 f., von dem Toren die Rede, und wie er nur durch seine Torheit sich und den Seinen sein schlimmes Geschick

auf den Hals zieht. Der Mensch bereitet sich selbst seine irdische Mühsal. Ich möchte vermuten, daß die Übergangsstrophe gelautet hat: מבלי משים לנצח יאבדו   ימותו ולא בחכמה, daran schließt sich 5_{2}. Die Sätze 4_{20}[a] und $_{21}$[a] gehören vielleicht beide zu dem אשר־-Satz p.$_{10}$. Jedesfalls wird man zugeben, daß 4_{20} und $_{21}$ teilweis gestörten Text aufweisen, an dem sich durch unmögliche Übersetzungen, vgl. Bu., vorbeizudrücken, uns nicht weiter bringt. So hätten wir hier die erste Strophe gewonnen. 5_{3} würde die zweite beginnen. Für ואקוב schlage ich vor וְנִקַּר entwurzelt, niedergerissen war seine Wohnstatt. Zur Form vgl. J. Levy, Wörterbuch, und beachte ferner נָוֶה parallel zu אהל 18_{15} und בית Prv 3_{33}; zur Verwechslung von א und ע vgl. Perles, Analekten S. 68; ב und ר in alter Schrift sehr ähnlich. Da p.$_{5}$ mit seinem קצירו zu den Plur. von p.$_{4}$ schlecht paßt, andererseits der Inhalt von p.$_{5}$ sich gut an p.$_{3}$ anschließt, sehe ich die zweite Strophe in $5_{3}+_{5}$, welch letzteren ich lese קצירו רעב יאכל   וְשָׁאֲפוּ צְמֵאִים חֵילוֹ. Die dritte Strophe beginnt mit p.$_{4}$ (streiche בשער־). Ist vielleicht 5_{1} die Fortsetzung dazu? — Etwa in der Form יקראו־נא ה״ עונם ואל־מי מ״ יפנו. Dieser Doppelstichus steht jetzt in einem unmöglichen Zusammenhang und ist, dort einmal hingeraten, demselben angepaßt und erst in die heutige Form gebracht. Die vierte Strophe bildet 5_{6} f. Streiche כי p.$_{6}$ init. Beachte das Nebeneinander von עמל und און hier wie 4_{8}. In p.$_{7}$ lies יולד. p.$_{7}$[b] ist ein Sprichwort, das vermutlich als Glosse zu $_{4}$ init. beigeschrieben, hier in den Text gedrungen ist und den ursprünglichen Wortlaut verdrängt hat. Damit hätten wir auch hier einen vierstrophischen Sinnesabschnitt gefunden, dessen Berechtigung mir durch das Zusammenstimmen mit den übrigen Abschnitten gewährleistet erscheint. Warum p.$_{6}$ im Munde des Elifaz seltsam sein soll, vgl. Richter in Kittels Beiträgen XI, S. 3, ist nicht einzusehen. Elifaz spricht von den Toren unter den Menschen, und Hiob hat doch 3_{17} ff. deutlich genug die Erde als ein Jammertal hingestellt, aus dem nur der Tod erlöst. Während die Gottentfremdeten durch sich selbst zugrunde gehen, will er, Elifaz, sich an Gott halten und ihm sein Geschick anheimstellen.

Überblickt man die Gedankenfolge dieser fünf Sinnesabschnitte, so ergibt sich folgender Zusammenhang: Du, Hiob, hast doch selbst einst Unglückliche getröstet von dem Standpunkt aus, daß kein Unschuldiger zugrunde geht, vielmehr den Bösen das Unglück hinwegrafft. Mir, Elifaz, ward einst eine Offenbarung, daß es vor Gott gar keinen Unschuldigen gibt; wo Unglück uns begegnet, da ist es die

Torheit der Menschen, die es verschuldet hat. Man soll sich darum dem unerforschlich weisen Gotte anvertrauen, der sich des demütigen Armen ebenso annimmt, wie er die Absichten der Bösen vereitelt. Wohl dem also, der sich Gottes Zucht unterwirft; er verwundet wohl, aber er heilt auch. Du Hiob hast das letztere so oft erfahren; du wirst dessen auch an deinem Lebensende inne werden. Es ist ein freundlich tröstender Ton und ein aus der eigenen Erfahrung geschöpfter Inhalt, der die Rede des Alten auszeichnet; allerdings geht sie an dem Problem Hiobs vorbei.

3. Kap. 6 und 7.

Auch diese Rede Hiobs zerfällt in Sinnesabschnitte von jedesmal vier zweizeiligen Strophen, und zwar sind es im ganzen sechs solcher Sinnesabschnitte.

Erster Sinnesabschnitt = p. 2–6 8 9. Angesichts seines unerträglichen Geschickes wünscht sich Hiob den Tod. Die erste Strophe bringt den Gedanken: wollte man mein Unglück abwiegen, es würde schwerer erfunden als der Meeressand. כַּעְשִׂי ist, in Parallele zu חַוָּתִי, hier: Gegenstand meines Grames. p. 3 „denn dann würde er schwerer wiegen als". RICHTERS Polemik S. 4 gegen die landläufige Exegese ist zutreffend; nur ist an יכבד insofern kein Anstoß zu nehmen, als es auf כעשׂ bezüglich ist, das den Gegenstand des Grames bezeichnet. p. 3 aber ist m. E. fragmentarisch. RICHTER irrt, wenn er diesen Satz, wie herkömmlich, als echt ansieht. p. 3b steht weder in ideeller noch formaler Eurhythmie mit p. 3a. Vor allem aber ist Hiob nach p. 10 und der ganzen Stimmung der folgenden Rede weit davon entfernt, hier einzugestehen, daß er mit seinen bisherigen Äußerungen auf dem Holzwege sei. p. 3b scheint mir eine Randbemerkung, ebenso wie p. 7, und ist vielleicht gar wie diese Zeile ursprünglich zu p. 6 gehörig. Jetzt hat es die schon vorhandene Lücke füllen helfen. Auch die nächste Strophe, bestehend aus p. 4a — streiche אשׁר — und p. 4b, ist fragmentarisch. Es fehlt das Pendant zu „Gottesschrecken vernichten mich", vgl. BARTH S. 18. Diese zweite Strophe gibt den Inhalt seines unermeßlichen Unglücks. Die dritte Strophe p. 5 und 6 stellt das Geschick Hiobs unter dem Bilde ungenießbarer Speise dar und läßt den Gedanken durchblicken, daß er sich mit Recht über sein Los beklage und eine Änderung wünsche. Köstlich ist BUDDES Bemerkung über das Alter der Hühnerzucht bei den Hebräern. Als wenn es nur Hühnereier auf der Welt gäbe! — Die vierte Strophe enthält den Wunsch

nach dem erlösenden Tode. Dieser Wunsch beherrscht die ganze Rede Kap. 6 und 7, nur ist er hier verknüpft — und das ist der Fortschritt über Kap. 3 hinaus — einerseits mit dem Bekenntnis der Unschuld und andererseits mit offenen Vorwürfen gegen die Freunde und Gott selbst.

Zweiter Sinnesabschnitt = p. 10—12 13 15 17 18. Er bringt das Bekenntnis der Unschuld angesichts der schwindenden Lebenskraft und des Verlassenseins von jeder Hilfe, insonderheit seitens der Freunde. Die erste Strophe, bestehend aus p. 10, ist in p. 10^b fragmentarisch. Lies hinter עוד ein זאת und בחיל לא יחמול. „Es sei dauernd dies mein Trost". Entfernt man mit Du. u. a. die Worte p. 10^b, so nimmt man den folgenden Vorwürfen den Rückhalt. Gerade aus seinem Unschuldsbewußtsein schöpft Hiob die sittliche Kraft zu dem, was er seinen Freunden und Gott im folgenden vorhält. Du.s Annahme, daß Hiob diesen Satz nur gesprochen haben könne, „wenn er an eine Vergeltung im Jenseits dächte", ist m. E. ganz unnötig und unbegründet. Die zweite Strophe = p. 11 12 sagt, meine Kraft schwindet und mein Lebensende נפשי — קץ naht, und steht im Gegensatz zu dem עוד p. 10 init. Ich verstehe nicht, wie Du. p. 11 und 12 auseinander reißen kann. p. 12 fin. ergänze הוא. Die dritte Strophe, welche des weiteren sein Verlassensein ausmalt, besteht aus p. 13 und 15. p. 14 ist eine Sentenz, vielleicht Glosse zu p. 15, Du. Vielleicht steckt in למס ein mit Artikel versehenes Adjektiv, etwa in der Bedeutung „treulos". Der Treulose versagt seinem Freunde die Pflichten, die Barmherzigkeit und Gottesfurcht ihm auferlegen; vgl. zur Konstr. von עזב Gen 24 27. Die vierte Strophe, p. 17 18, führt das Bild von der Treulosigkeit der Freunde weiter aus, vgl. zu diesem Bilde Jer 15 18. Lies am wahrscheinlichsten בְּהם וְנדעכו. p. 18 besteht die massoretische Punktation vollkommen zu Recht und ist die Auffassung Bu.s die allein richtige. p. 16 — übrigens ein Doppelzweier — wie p. 19 und 20 sind eine überflüssige, psychologisch unnatürliche Zutat. Ihre Streichung nimmt dem Gedankenzusammenhang nichts, klärt ihn nur. p. 21 ist ebenfalls Zutat, um den Anschluß an den neuen Sinnesabschnitt herzustellen.

Der dritte Sinnesabschnitt = p. 22—29 wendet sich mit scharfen Worten an die treulosen Freunde. p. 22 f., die erste Strophe, unterschiebt ihnen ängstliche Sorge um ihren Besitz; den habe ich nicht in Anspruch genommen, daß ihr so hartherzig mir gegenüber auftretet; er nennt sie Leute, die mit leeren Worten über einen Gerechten herfallen, p. 26 f. Wirkliche Belehrung will er gerne von ihnen annehmen. Leider häufen

sich p. 25–27 die Textschwierigkeiten. p. 26 ist וּלְרוּחַ eine Entstellung für einen Inf. mit לְ, der mit הוֹכַח synonym ist; denn die Übersetzung „für den Wind", wozu Du. doch erst die Hauptsache hinzuträgt, nämlich „der sie wie Spreu davonführt", fällt aus dem Parallelismus heraus und ist auch im Munde Hiobs kaum verständlich; oder gar „gleich dem Wind", Bu., ist zu frei. Wohl annehmbar erscheint mir Bickells u. a. Vorschlag, in p. 27 zu lesen עֲלֵי־תָם תַּפִּלוּ. Ist aus וְתִכְרוּ vielleicht וְתַהְכְּרוּ zu machen, vgl. 19 3? — p. 29 ist בָהּ neutrisch zu fassen.

Der vierte Sinnesabschnitt = 6 30 –7 7. Nachdem Hiob die Freunde aufgefordert, ihm zuzuhören, schildert er sein Geschick als Beispiel des allgemeinen Menschenloses, in dem Bewußtsein, damit nichts Frevles auszusprechen. In p. 3 ist wohl das erste לֹא zu streichen. p. , hat in MT und noch mehr in LXX allerlei erklärende und ausmalende Zusätze erfahren; der allgemein menschliche Inhalt reizte. 6 30 –7 1 bilden die erste Strophe: das allgemeine Menschenlos Frondienst. 7 2 3 sind Bestand der zweiten Strophe, speziell das Los Hiobs behandelnd. Strophe 3 = p. 4 5 schildert seine beklagenswerte Pein, in welcher seelischen und körperlichen Verfassung er die לֵילוֹת עָמָל verbringt. p. 4 darf nicht mit Du. zu einer Strophe ausgebaut werden, sondern ist auf einen Doppeldreier einzuschränken. Es ist ואמרתי als Interpretament zu streichen und die Zäsur hinter אקום anzunehmen. In p. 5 streiche וגוש עפר und lies וְגֵפִּים. Die vierte Strophe = p. 6 und 7, schnell und hoffnungslos schwinden seine Tage, sind ein Appell an die Freunde, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. In p. 7 lies זִכְרוּ. Der textlich sehr bedenkliche p. 8 ist hier an unrechter Stelle; vielleicht gehört er an das Ende des Kapitels. Seine Ausscheidung aus logischen und anderen Gründen, vgl. Dillmann, Beer, Bu., trifft gut zusammen mit der Forderung unserer Sinnesabschnitte. Erst jetzt wendet sich Hiob an Gott. Während die beiden voraufgehenden Abschnitte sich mit den Freunden beschäftigen, sind die zwei nächsten an Gott gerichtet.

Der fünfte Sinnesabschnitt = p. 9–16. Rückhaltlos fordert er im Blick auf seinen Hingang ohne Wiederkehr und seine grundlosen Qualen den erlösenden Tod. p. 11^{b} ist als Variante zu $^{a\beta}$ anzusehen und zu streichen. In p. 15 ist mit Du. u. v. a. מֵעַצְּבוֹתַי zu lesen. Die einzelnen Strophen sind, zumal der Text fast unversehrt ist, deutlich erkennbar. Der Unmut steigert sich in dem sechsten Sinnesabschnitt = p. 17–21. Mit bitterem Sarkasmus fragt Hiob Gott: Was willst du von mir und worin besteht meine Sünde? — Die erste Strophe

bilden fraglos p. 17–18. Die nächste besteht aus p. 19 + 20aα/βb. Vielleicht ist p. 19 init. למה zu lesen; in p. 20 lies עליך. Ob man למשא ändern solle, etwa in למשרה, wie BH (Beer) anführt, lasse ich dahingestellt. Leider ist der Text hier in Unordnung, so daß ein vollständiger Sinnesabschnitt nicht aufzuweisen ist. Man wird indes, wenn anders die vorhergehenden Abschnitte in Kap. 6 und 7 zu Recht bestehen, auch hier einen achtzeiligen Passus erwarten dürfen. Über sein einstiges Vorhandensein können nur Vermutungen geäußert werden. Die Sachlage ist hier weit ungünstiger als etwa bei dem Passus 4 20—5 7. Du. erklärt die Worte p. 20 init. bis האדם für den wahrscheinlichen Ausruf eines Lesers; m. E. mit Unrecht. Hiob kommt hier auf seine vermeintliche Sünde zu sprechen, vgl. p. 21. Man darf wohl über diesen wichtigen Gesichtspunkt etwas Ausführliches erwarten. Leider liegt der Text der dritten Strophe aber nur in Trümmern vor. Er besteht 1. aus den Worten p. 20a bis האדם, wobei ich keineswegs sagen will, daß das die originale Gestalt des Textes dieser Zeile sei, und 2. aus dem gänzlich fragmentarischen וּמֶה p. 21 init. Denn über den Paseq-Strich hinter וּמֶה kann ich hier ebensowenig hinweglesen wie in 4 5. Die landläufige Übersetzung „und warum vergibst du nicht" halte ich nicht für zulässig. Dieses וּמֶה stand vermutlich ursprünglich in Parallele zu dem מָה vor אֶפְעַל. Der echte Anfang von p. 21 ist leider bei dieser Zusammenschiebung des Textes verloren gegangen. War es vielleicht ein לָמָּה? — Die vierte Strophe würde dann aus diesem p. 21 bestehen. Ich glaube nicht in den Fehler verfallen zu sein, daß ich nur der Richtigkeit der Sinnesabschnitte wegen etwas ins Blaue postuliere. Die Frage: warum vergibst du meine Sünde nicht, verlangt vorher eine motivierte Begründung. Dieselbe ist wohl hier auf der Linie des Gedankens von p. 20: was habe ich dir getan? — zu suchen; müßte aber doch wohl etwas umständlicher ausgeführt sein, als es im vorliegenden Text der Fall ist. Sollte ein solcher Gedanke vielleicht gar absichtlich unterdrückt sein? —

4. Kap. 19.

Diese Rede Hiobs besteht aus drei achtzeiligen Sinnesabschnitten, von denen die beiden ersten ohne Schwierigkeit nachgewiesen werden können; der dritte ist leider wegen der zweifellosen Verderbnis des Textes nicht so leicht erkennbar.

Erster Sinnesabschnitt = 19 2.3.9–11; er wendet sich gegen die Freunde und weist sie darauf hin, wie Gott ihn schwer getroffen habe.

Der Text ist einwandfrei. p. 4 und 5 sind eine in den Text gedrungene Randglosse, die den Zusammenhang zwischen p. 2–3 = Strophe 1 und p. 6 f. = Strophe 2 sprengt. Darin liegt ja ihr Unrecht gegen ihn, daß sie nicht begreifen wollen, daß Gott ihn zu Unrecht im Stich gelassen hat. Ganz abgesehen davon, daß der Sinn dieser Verse fraglich und auch der Text von p. 5 bedenklich ist, vgl. Kommentare; irgendein Leser vermißte eine Bemerkung Hiobs über seine Sünde und fügte eine solche nach 7 20 ein. Der dreiteilige p. 12 ist zu streichen. Vermutlich ein Zitat, das als Stichwortglosse — יחד Entstellung für יחר p. 11 init. — an den Rand geschrieben war. Du. hat ein richtiges Empfinden für die Fremdartigkeit dieser Zeile im Vergleich zu der „schlichten Natürlichkeit“ der vorhergehenden Schilderung.

Der zweite Sinnesabschnitt = p. 13–17 19 21 22 spricht davon, daß er von all den Seinen verlassen sei, und ruft noch einmal das Erbarmen der Freunde an. In p. 13 lies הִרְחִיקוּ, in p. 14 liegt die Zäsur zwischen ומידעי und שכחוני, und גרי ביתי gehört natürlich zu letzterem als Subjekt. In p. 17 lies וְצַחֲנָתִי und streiche p. 18. Was soll dieser Satz zwischen Weib und Kind einerseits p. 17 und dem Kreise seiner Lieben andererseits p. 19? — Nur p. 17 + 19 bilden eine richtige Strophe. Desgleichen ist der an sich schwierige p. 20 hier nicht am Platze. Vielleicht ist p. 20 eine Beischrift zu p. 22 fin. Jedesfalls bilden p. 21 f. eine Apostrophe an die Freunde, die vierte Strophe.

Der dritte Sinnesabschnitt = p. 23–29 leidet anerkanntermaßen an starker Textverderbnis, die besonders p. 26 27 und 29 betrifft. Hiob gibt in diesem Abschnitt dem Bewußtsein von seiner gerechten Sache Ausdruck und schließt wie im vorigen Abschnitt mit einem Worte an die Freunde, diesmal warnenden Inhalts. Die erste Strophe bilden p. 23 und 24; stelle vielleicht p. 23 hinter ויכתבון die Zäsur und lies mit BH: וְיֻחַקּוּ מִלַּי בַסֵּפֶר; in p. 24 lies לָעַד statt לָעַד. Warum wünscht Hiob diese „Verewigung“ seiner Worte? — M. E. sollen sie als Zeugen dienen für das, was er gesagt hat, in dem (bald eintretenden) Falle, wo er nicht mehr da ist. Für diesen Gedanken, daß er bald nicht mehr vorhanden sein werde, vermisse ich den Ausdruck. Ich vermute darum, daß vor p. 25 eine Zeile ausgefallen ist, die von seinem baldigen Ende handelte, eine Zeile, die zugleich den Ausdrücken גֹּאֵל und עָפָר einen lebendigen und konkreten Hintergrund geben würde. Diese jetzt fehlende Zeile zusammen mit p. 25 würden die zweite Strophe bilden. אחרון heißt hier „Bürge“, vgl. Perles S. 74. Mit diesem und dem גֹּאֵל ist natürlich Gott gemeint. Während in diesen beiden Strophen

nur von einer Rechtfertigung Hiobs vor der Welt und für die Welt, besonders für die unverständigen Freunde die Rede ist, ohne sein Dabeisein, geht die nächste Strophe = p. 26 und 27 einen Schritt weiter: er, Hiob, selbst wird diese Rechtfertigung irgendwie erfahren. Ich verzichte darauf, p. 26[a] zu erklären oder herzustellen. Was in Kommentaren, z. B. Bu., oder Abhandlungen, wie Richter, dazu gesagt ist, läßt die eine Grundvoraussetzung vermissen, daß unser Dichter seine fünf Sinne gehabt hat, und jedesfalls sonst die Gabe ausreichend nachgewiesen hat, sich verständlich auszudrücken. Soweit sich aus dem vorhandenen Text ein Gedanke eruieren läßt, ist es vermutlich der: ich werde Gott schauen, vgl. p. 26 fin. 27[a] fin., wenn auch mein irdischer Leib dahin ist, p. 27[b]. Von dieser Höhe seines reinen Gewissens wendet er sich an die Freunde, Strophe 4 = p. 27 28, mit einer Warnung. Leider bricht hinter גורו לכם der echte, heile Text ab.

5. Kap. 29—31.

Auch in dieser großen Rede Hiobs läßt sich überall da, wo der Text einwandfrei ist, das Auftreten von achtzeiligen Sinnesabschnitten konstatieren. Leider ist der Text streckenweise in recht korruptem Zustand oder er hat durch Auffüllung gelitten. Die Rede zerfällt in drei Teile, das Einst, das Jetzt und das Bekenntnis. Die beiden ersten Teile sind insofern übereinstimmend gebaut, als sie aus je drei Sinnesabschnitten bestehen.

a) Kap. 29. Erster Sinnesabschnitt = p. 2–9. O wär's wie früher, da Gottes Gnade über ihm war: er reich begütert und von jung und alt, hoch und niedrig gleicherweise geehrt. p. 4 lies בְּכוֹךְ, Perles S. 89. p. 6 lies für וצור יצוק vielleicht וַיִּצּוֹק. Die einzelnen Strophen sind leicht erkennbar.

Der zweite Sinnesabschnitt = p. 10–17 behandelt, kulturgeschichtlich interessant, die frühere Ehrenstellung, die Hiob einnahm im Tor; bei den Gerichtsverhandlungen hatte er das entscheidende Wort, denn er galt als ein Hort der Gerechtigkeit. Diese seine Eigenschaft erweist sich, wieder sehr bezeichnend, in dem Schutz, den er den Armen wider ihre Bedrücker angedeihen läßt. In p. 10 lies wahrscheinlich נאלם für נחבאו. In p. 11 streiche כִּי. Vielleicht ist bei אזן und עין eine Abkürzung anzunehmen und zu beiden Wörtern entsprechend לְשׁוֹנָם das Suffix ־ָם zu ergänzen. Jedesfalls gehört Ohr und Auge, wie vorher die Zunge, den נגידים, den Gerichtsherren. אִשֵּׁר bedeutet hier: jem. recht geben, ist hier ein forensischer Ausdruck,

wie auch הֵעִיד, das soviel heißen muß wie sich für jem. entscheiden. So ähnlich schon H. P. Chajes, note lessicali in giornale della società Asiatica italiana XX (1907) S. 301: dichiarare veridico un uomo e esatte le sue affermazioni. Gewöhnlich schaltet man hinter p. 10 den Passus p. 21—25 ein. Man zerstört dadurch den geschlossenen Gedankenzusammenhang des Abschnittes von der Gerichtsverhandlung und übersieht, daß p. 23—25 gar nicht speziell von einer Gerichtsverhandlung reden. Nur p. 21 f. könnte ohne Zwang darauf gedeutet werden. Ich halte sie für eine erklärende Glosse zu p. 10 f., die an falscher Stelle und in verkehrter Satzfolge in den Text geraten ist. p. 22^b steht gegenwärtig an ganz unpassender Stelle. Es muß heißen:

וַיְחַכּוּ לְמוֹעַצָתִי ועלימו תטוף מלתי
לִי שָׁמְעוּ וַיִּדְּמוּ אחרי דַבְּרִי לא ישנו

Der dritte Sinnesabschnitt = p. 18—25^a hat leider so stark gelitten, daß ich ihn nicht herstellen kann. Er entspricht dem dritten Abschnitt des zweiten Teiles, Kap. 30 24—31. Hiob gibt dem Gedanken Ausdruck, daß er gehofft habe, sich des eben geschilderten Glückes ein langes Leben hindurch bis zur Todesstunde erfreuen zu können. Strophe I = p. 18 und 19. Den einzig richtigen Gedanken finde ich bei Beer, der auch von p. 19 Wurzel und Zweig zurückschließt auf einen Baum in p. 18 und darum כחול in כַּנַּחַל = Palme ändern will. אגוע „ich werde alt werden". עם־קני ist mir unverständlich. Die zweite Strophe ist fragmentarisch. Denn p. 23 kann nicht das Pendant zu p. 20 sein, so wenig wie etwa p. 21 oder 22. Lies vielleicht כרוני für כבודי. Das Ganze ein Bild seiner nicht versiegenden Macht. Auf diese beiden Strophen mit den Bildern von der dauernden Lebenskraft und der nicht schwindenden Macht folgt eine Schilderung seiner Beziehungen zu seinen Volksgenossen, und welche Rolle er unter ihnen einst spielte. Die dritte Strophe ist wieder fragmentarisch. In p. 23 lies וַיְחִילוּ und כְּמַלְקוֹשׁ; ein Bild, mit welcher Sehnsucht sie Hiobs Rat oder Fürsorge erwarteten. Die vierte Strophe ist wieder vollständig. In p. 24 streiche לא und lies für לא יפילון vielmehr אבלים ינחם.

b) Kap. 30. Erster Sinnesabschnitt = p. 9—15. Dieser Abschnitt, dessen Text leider größtenteils korrupt ist, handelt von dem Unglimpf, der dem Hiob von den Menschen angetan wird; im Gegensatz zu den Leiden, die er von Gott erfährt, p. 16—23. So richtig auch Bu., von dessen sonstiger Disponierung der Kapp. 29 und 30 ich allerdings abweiche. Strophe I = p. 9 und 10 bekundet den Wandel zwischen einst, vgl. besonders 29 24 f., und jetzt. Damals geehrt wie

ein König, heute angespien. Die folgenden Zeilen p. $_{11-15}$ init. haben textlich so gelitten, daß ich nichts damit anfangen kann. Erst die letzte Zeile p. $_{15}$ ist wieder verständlich.

Zweiter Sinnesabschnitt = p. $_{16-23}$, handelt von Hiobs Krankheit und ihren verderblichen Folgen, womit Gott ihn getroffen. Der Text ist im allgemeinen verständlich. In p. $_{16}$ streiche עָלַי wie in p. $_{17}$ מֵעָלַי. p. $_{18}$ verstehe ich nicht. In p. $_{19}$ lies vielleicht הוֹרַדְנִי אֶל, in p. $_{20}$ עָמַדְתָּ מֵהִתְבּוֹנֵן. In p. $_{22}$ lies מִתְּשֻׁיָּה, in p. $_{23}$ תְּשִׁיבֵנִי.

Dritter Sinnesabschnitt = p. $_{24-31}$. Hiobs Hoffen auf bessere Zeit blieb unerfüllt, so sieht er sich einem unabänderlichen, traurigen Geschicke preisgegeben; eine allgemeine Betrachtung, die dem dritten Sinnesabschnitt aus Kap. 29 recht wohl entspricht. In p. $_{24}$ lies טֹבַע und לֹא יְשַׁוֵּעַ. In p. $_{25}$ lies mit Du. בָּכִי נַפְשִׁי und vielleicht לְאֹבֵד. In p. $_{26}$ streiche כִּי. In p. $_{28}$ ist vielleicht בְּקוֹל zu lesen.

c) Kap. 31. Hier lassen sich ebenfalls achtzeilige Sinnesabschnitte feststellen. Nur sind es gegenwärtig vier statt drei, wie man wohl von Kapp. 29 und 30 herkommend erwarten möchte. Kap. 31 hat zweifellos Auffüllungen erfahren, ebenso wie Kap. 30. Solche Auffüllungen sind p. $_{1-4}$ und p. $_{38-40}$. Sollte auch p. $_{23-32}$ eine solche sein? — Jedesfalls ist der Inhalt dieses Passus kein einheitlicher, und vor allem ist die, wenn ich so sagen darf, Rechtgläubigkeit Hiobs niemals vorher Gegenstand der Betrachtung gewesen, immer nur waren es die religiös-sittlichen Pflichten gegen den Nächsten. Den Übergang von 30 $_{31}$ zu 31 $_{5\text{ ff.}}$ oder besser von 30 $_{24\text{ ff.}}$ zu dem 31. Kap. kann ich nicht so schroff finden wie Beer. Eine besondere Überleitung ist nach der ganzen Struktur der Reden nicht zu erwarten. Hiob findet sich nicht in den Wandel seines Geschicks. Ja, wenn ich das und das getan, dann wäre wohl eine Strafe berechtigt. Aber ich habe mich von all diesen Sünden freigehalten. Es ist das Ganze ein gewaltiges Bekenntnis seiner Unschuld im Blick auf sein rätselhaftes Geschick.

Der erste Sinnesabschnitt = p. $_{5-15}$ behandelt den allgemeinen Wandel und das Verhältnis zu den Hausgenossen. Strophe 1 = p. $_{5\ 6}$. In p. $_{5}$ lies וְתָחֹשׁ. p. $_{7}^{b}$ ist eine Variante zu p. $_{7}^{a\beta}$. Strophe 2 = p. $_{7}^{a}$ und $_{8}$. In p. $_{7}$ lies מִנִּי דֶרֶךְ. Beide Strophen passen inhaltlich gut zusammen, ebenso wie nachher Strophe 3 und 4. Strophe 3 = p. $_{9}$ und $_{10}$ betrifft das Weib, wie Strophe 4 = p. $_{13}+_{15}$ das Hausgesinde. p. $_{11}$ und $_{12}$ sind Betrachtungen von Lesern. In p. $_{12}$ streiche כִּי und lies mit Du. תְּשָׁרֵךְ.

Der zweite Sinnesabschnitt = p. $_{16\ 17\ 14\ 18-22}$ betrifft die Hilfsbedürftigen. In p. $_{18}$ lies גִּדְּלַנִי und נְחָנִי. In p. $_{20}$ wahrscheinlich וְלֹא,

in p. $_{21}$ כְּלֵי־חָם. Zu der Klarheit und Geschlossenheit des Inhalts dieser beiden Abschnitte will der folgende, dritte nicht recht passen. Aber dieser Umstand ist doch nicht zwingend genug, ihn darum für einen Zusatz zu erklären. Jedesfalls läßt sich ein dritter Sinnesabschnitt von hervorragendem Inhalt noch deutlich feststellen, bestehend aus p. $_{24\ 23\ 26\ 28\ 29-32}$, enthaltend Sünden gegen Gott und Menschen. Vielleicht darf man in diesem Abschnitt noch eine besondere Steigerung erblicken. Strophe 1 = p. $_{24\ 23}$. In p. $_{25}$ sehe ich eine Variante zu p. $_{24}$. In p. $_{23}$ lies mit Du. וּפַחַד אֵל יֶאֱתָא לִי. Strophe 2 = p. $_{26\ 28}$. In p. $_{27}$ sehe ich eine erklärende Glosse zu p. $_{26}$. Strophe 3 = p. $_{29\ 30}$. Strophe 4 = p. $_{31\ 32}$. In p. $_{31}$ streiche יִתֵּן und p. $_{32}$ lies לְאֹרַח. Der vierte Sinnesabschnitt ist leider infolge des korrupten Textes nicht mehr festzustellen. In p. $_{35}$ muß etwas ausgefallen sein. Ergänzt man hier, wie es Richter S. 46ff. vorschlägt, mit dessen Ausführungen ich im wesentlichen übereinstimme, so erhält man wenigstens die zweite Hälfte einer Strophe, die erste bleibt fragmentarisch. Das Paseq in p. $_{34}$ deutet auf eine Lücke. Doch ist mir, um eine Wiederherstellung zu wagen, der Sinn von p. $_{34}$ f. nicht klar genug.

6. Kap. 38 39 40 $_{1-14}$ 42 $_{1-6}$.

Zu meiner freudigen Überraschung entdeckte ich, daß Du. für 38 $_{4-38}$ ebenfalls achtzeilige Sinnesabschnitte festgestellt hat. M. E. beginnt die Jahwerede unmittelbar mit p. $_{4}$ und verläuft in vier Sinnesabschnitten bis p. $_{38}$.

Der erste Sinnesabschnitt = p. $_{4-11}$ behandelt Erde und Meer. Zu p. $_{11}$ vgl. die Vorschläge in BH.

Der zweite Sinnesabschnitt = p. $_{12\ 13^a\ 14^a\ 19\ 20\ 16\ 17\ 18\ 21}$ behandelt das Licht.

Der dritte Sinnesabschnitt = p. $_{22\ 23\ 29\ 30\ 24-27}$ behandelt Schnee und Eis, Wind und Regen. In p. $_{24}$ lies רוּחַ für אוֹר. Die Verbesserungsvorschläge in BH sind ohne Rücksicht auf das palästinische Klima gemacht.

Der vierte Sinnesabschnitt = p. $_{31-38}$ behandelt die Gestirne.

Aber auch der folgende Passus über die Tierwelt 38 $_{39}$ — 39 $_{30}$ enthält deutlich erkennbar vier achtzeilige Sinnesabschnitte.

Der erste Sinnesabschnitt = 38 $_{39}$ — 39 $_{4}$ handelt vom Löwen und Steinbock, und wie sie für den Nachwuchs sorgen. In p. $_{41}$ lies לְעֵרָב. Diese zweite Strophe ist in p. 41^b fragmentarisch.

Der zweite Sinnesabschnitt = 39_{5-12} handelt über Wildesel und Wildkuh.

Der dritte Sinnesabschnitt = $39_{13\ 14\ 15\ 18\ 26\ 27\ 29\ 30}$; am schlechtesten erhalten, bildet einen Parallelpassus zum ersten Sinnesabschnitt und spricht von wilden Vögeln und wie sie sich zu ihrem Nachwuchs verhalten. Den Text in allen Einzelheiten herzustellen, ist nicht mehr möglich.

Der vierte Sinnesabschnitt = 39_{19-25} handelt vom Streitroß, ist am Ende p. $_{25}{}^{b}$ fragmentarisch.

Nunmehr folgt ein Schlußabschnitt, gleichfalls achtzeilig, = 40_{7-14}. M. E. ist 40_{2} die Beischrift eines Lesers; Jahwe spricht von sich in der 3. Person als שדי und אלוה. Diese Zeile aber mit p. $_{8}$ zu verbinden, Du., ist mir wegen des Wechsels der Person unwahrscheinlich; p. $_{2}$ ist der Angeredete in der 3., p. $_{8}$ in der 2. Person bezeichnet. Der Schlußpassus beginnt m. E. erst in p. $_{7}$. Strophe 1 = p. $_{7\ 8}$. Die Hauptsache ist die Frage in p. $_{8}$. Strophe 2 = p. $_{9\ 10}$ bedeutet soviel, wie: wenn Du die Macht hast, dann fahr drein. Strophe 3 ist = $_{11}{}^{b}$ oder $_{12}{}^{a}$ und seinem verloren gegangenen Pendant + $_{11}{}^{a}$ $_{12}{}^{b}$. Nämlich $_{11}{}^{b}$ und $_{12}{}^{a}$ sind fraglos Varianten. Zu ihnen hat ein Pendant gehört, ein Stichus, der verloren gegangen ist. Sieh, spüre auf alles Freche und stürze es; gieß aus usw. Strophe 4 ist = p. $_{13\ 14}$.

Nun folgt die Antwort Hiobs, ebenfalls ein achtzeiliger Passus, bestehend aus 40_{3-5} + 42_{2-6}. Strophe 1 = $40_{4\ 5}$: ich vermag nicht zu antworten. Strophe 2 = $42_{2\ 3}$ bis דַּעַת: ich weiß, dir ist nichts unmöglich. p. $_{3}$ ist wohl nach 38_{2} herzustellen. Strophe 3 = 42_{3} von לָכֵן bis $_{4}$ fin.: es war unverständig von mir, daß ich sagte: höre, ich will fragen. Strophe 4 = p. $_{5\ 6}$: da ich dich geschaut, bereue ich.



Zur Komposition von Amos 1 3—2 3.

Von

Karl Marti.

Gelegentlich hört man einmal, es gehöre zu dem größten Vergnügen der kritischen Exegeten, kleinere oder größere Bestandteile des massoretischen Textes als sekundär auszuscheiden. In dieser Sage spiegelt sich das Urteil wider, die Lust am Eliminieren trete an die Stelle der Gründe, und wenn diese Freude den Kritiker nicht erfüllte, würde er vielerorts den Text unversehrt und unvermehrt finden, wo er jetzt Ausscheidungen vornehme. Es liegt mir nicht daran, in Abrede zu stellen, daß nachträglich, aber erst nachträglich, ein Gefühl der Freude sich tatsächlich auslöst, wenn der von späteren Zutaten gereinigte Text ein in jeder Hinsicht tadelloses Gebilde aufweist, das in allen Punkten vor dem gegenwärtigen Zustand den Vorzug verdient. Aber nachdrücklich muß ich betonen, daß andere Gründe vorhergehen und nur diese den Exegeten veranlassen können, eine Ausscheidung für notwendig und richtig zu halten.

Wie es also sicher verfehlt wäre, von der Lust zu Ausscheidungen sich leiten zu lassen, so ist es umgekehrt ebenso falsch, die Theorie von der Unversehrtheit des Textes voranzustellen und den Grundsatz zu vertreten, man habe so lange, wie es irgendwie möglich sei, an dieser Theorie festzuhalten. Denn nicht nur entspricht diese Theorie den Tatsachen in keiner Weise, sondern es gehört auch zu den Eigentümlichkeiten des menschlichen Verstandes, daß er das Unzusammengehörigste unter einen Hut bringen und zur Vereinigung der verschiedensten Dinge einen zusammenfassenden Oberbegriff finden kann. Also wenn man etwas so, wie es vorliegt, noch zu erklären weiß oder in den Zusammenhang einzuordnen versteht, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß man wirklich das Richtige getroffen hat.

Es können über Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines Textes keine allgemeinen Grundsätze entscheiden, sondern es kommen nur sachliche Gründe in Betracht, und von größter Wichtigkeit ist dazu der Sinn für das wirklich Mögliche, für das Einfache und Natürliche im Unterschied von allem Geschraubten und Komplizierten, Erzwungenen und Erdachten.

Diese Erwägungen sandte ich gerne voraus, weil sie mir von Wichtigkeit erscheinen, um über den ursprünglichen Bestand von Am 1 3—2 3 entscheiden zu können.

Auf ein anderes kleines Beispiel möchte ich aber noch vorher hinweisen, das die Richtigkeit der entwickelten Erwägungen veranschaulichen kann.

Im neuesten Psalmenkommentar von Kittel (1914) wird immer noch כן יתן לידידו שנא in Ps 127 2b ruhig übersetzt: *seinen Geliebten gibt es Jahve im Schlafe*, wobei nicht nur auffällt, daß in unnötiger Weise gegen die Massora לִידִידָו gelesen und *Jahwe* eingesetzt wird, sondern כֵּן vollständig übergangen und unbeachtet geblieben ist und ferner שנא ohne weiteres im Sinne von *im Schlafe* genommen wird, was trotz Ges.-Kautzsch § 118 i gezwungen und von keiner alten Übersetzung empfohlen ist. Es kommt noch dazu, daß der in dieser Interpretation ausgesprochene Gedanke weder an sich in der Lebensanschauung eines israelitischen Frommen begründet noch durch den Zusammenhang nahegelegt ist; denn Schlafen und Nichtstun gelten nirgends im A. T. als Kennzeichen der Frömmigkeit. Darum ist es verwunderlich, daß Kittel es nicht einmal für nötig gehalten hat, die Erklärung von Duhm anzuführen, der nicht aus Lust am Eliminieren, sondern aus triftiger exegetischer Not zur Ausscheidung von שנא als Glosse gekommen ist, wodurch der ansprechende und viel enger im Zusammenhang bleibende Sinn gewonnen wird: *genug* (das Rechte, das Nötige) *gibt er seinem Freunde*, ein Sinn, der sich am besten durch Jesu Worte Mt 6 31 32 explizieren läßt: *μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν, ἢ τί πίωμεν ἢ τί περιβαλώμεθα; πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων.* Bei dieser Fassung tritt auch die Gegenüberstellung von שָׁוְא und כֵּן in ein helles Licht und bekommt כֵּן seine genaue Bestimmung und treffliche Bedeutung. Frägt man aber nach dem Grunde, der zu einer Glossierung mit שנא (in dessen א vielleicht noch ein Zeichen späterer Herkunft erblickt werden kann) geführt habe, so ist nicht lange zu suchen. Duhm erklärt שנא als an unrichtiger Stelle in

den Text geratene Glosse zu שֶׁבֶת, und daß er damit das Rechte getroffen hat, beweist noch KITTELS unrichtiges Verständnis von מְאַחֲרֵי־שֶׁבֶת mit seiner Übersetzung *spät aufsitzen*; diesem Mißverständnis wollte gerade die Glosse שֵׁנָא vorbeugen und unterstreichen, daß es sich nicht um ein langes Sitzenbleiben wie Jes 5 11, sondern um ein spätes sich Zur-Ruhe-niedersetzen handelt. Diese Emendation bringt neben der genaueren Begriffsbestimmung von כֵּן nachträglich noch die Freude, daß auch metrisch v. 2b jetzt viel besser in das Schema paßt, und vielleicht ist noch die Extrafreude nicht ganz unangebracht, nunmehr in v. 2b und ganz besonders in dem כֵּן irgendwie eine Parallele nach Inhalt und Wortlaut zu dem vielumstrittenen ἐπιούσιος Mt 6 11 und Lk 11 3 zu besitzen.

In dem Abschnitt Am 1 3—2 3 vom Gericht über die Nachbarn Israels handelt es sich nicht nur um die Ausscheidung einzelner Glossen, von denen ich hier jetzt absehe, sondern ganzer kleinerer und größerer Komplexe, die als spätere Einschübe in den ursprünglichen Textbestand anzusprechen sind. In meinem Kommentar zum Dodekapropheton (1904) habe ich als solche Fremdkörper die Worte gegen die Philister (1 6—8), gegen Tyrus (1 9 10) und gegen Edom (1 11 12) erklärt; für die beiden letzten Stücke hatte ich verschiedene Vorgänger, die mit mehr oder weniger großer Bestimmtheit dasselbe Urteil gefällt hatten. Es blieben somit als echte Worte des Propheten Amos die Drohungen gegen Damaskus (1 3—5), gegen die Ammoniter (1 13—15) und gegen die Moabiter (2 1—3). DUHM hat seither dieselbe Ansicht ganz bestimmt und deutlich vertreten (vgl. Die Zwölf Propheten In den Versmaßen der Urschrift übersetzt 1910 und Anmerkungen zu den zwölf Propheten, Sonderabdruck aus ZAW 1911), und selbst die Pariser Bibelgesellschaft, was nicht unerwähnt bleiben soll, hat die Gründe für die Ausscheidung der genannten Stücke anerkannt; sie stellt nämlich in ihrem als Probe und Extrait de la Bible du Centenaire herausgegebenen kleinen Hefte Le livre du prophète Amos (Paris 1913) S. 2 f. die Verse 6—12 des 1. Kapitels in Klammern, um ihren sekundären Ursprung deutlich zu machen. Es konnte somit scheinen, daß in bezug auf diesen Abschnitt Am 1 3—2 3 und seine Zusammensetzung ein gesichertes Resultat gewonnen sei, auch wenn SIEVERS und GUTHE die Bedrohung der Philister (1 6—8), z. T. von metrischen Gesichtspunkten aus, für Amos festhalten wollten (s. ED. SIEVERS und H. GUTHE, Amos Metrisch bearbeitet. Nr. III des XXIII. Bandes der Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der Königl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften. Leipzig 1907). Nun

hat aber jüngst mein Freund, Prof. LUDWIG KÖHLER in Zürich, in der Schweizerischen Theolog. Zeitschrift 1917, 1 eine Artikelreihe über Amos begonnen und in dem ersten Artikel (a. a. O. S. 10—21) die Ursprünglichkeit der drei beanstandeten Drohworte verteidigt.

Es ist darum kaum unzeitgemäß, auf die Frage nach der Echtheit von Am 1 6—12 zurückzukommen und die Argumentation der Bestreitung und Verteidigung näher anzusehen. Dabei liegt mir nicht daran, in allen Einzelheiten auf die Exegese des ganzen Abschnittes einzugehen, sondern kurz einige methodologische Fragen zu erörtern und die Tragfähigkeit der Gründe zu prüfen.

Darf ich kurz die Gründe wiederholen, die ich in meinem Kommentar gegen die Herkunft von Am 1 6—12 aus der Zeit des Propheten Amos aufgeführt habe, so sind es in der Hauptsache folgende:

1. Die „historische Situation", die in diesen Versen vorausgesetzt wird, ist nicht die zur Zeit des Propheten Amos, so besonders im Drohwort gegen die Philister 1 6—8 und gegen Edom 1 11 12; denn die Philisterstadt Gat, die nicht erwähnt ist, während die vier anderen Städte mit Namen erscheinen, scheidet erst 711 mit der Zerstörung durch Sargon aus der Geschichte, und der den Edomitern gemachte Vorwurf der grausamen und erbarmungslosen Verfolgung der Israeliten widerspricht den Tatsachen der alten Geschichte und ist erst nach dem Exil verständlich.

2. Die Drohworte gegen Tyrus und Edom weisen im Vergleich mit den anderen Drohworten, die eine zehnzeilige Strophe bilden, einen fragmentarischen Charakter auf.

3. Die Verse 6—10 lassen die Originalität des Propheten Amos vermissen und weisen dafür einen engen Parallelismus mit Joel 4 4-6 auf.

4. Durch die Ausscheidung von v. 6—12 wird a) die Reihenfolge der bedrohten Völker eine natürliche (Damaskus, Ammon, Moab, Israel), während ohne dieselbe die der Geographie widersprechende Anordnung unverständlich bleibt (Damaskus, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon, Moab), und b) die Einteilung des ersten größeren Zusammenhanges im Buche Amos eine wohlüberlegte. Denn innerhalb 1 3—2 16 sind dann sechs echte Zehnzeiler zu unterscheiden, von denen drei auf die Nachbarn und drei auf Israel gehen, das im Mittelpunkt der Reden Amos' steht und dem vor allem die Gerichtsdrohung gilt.

Daß diese Argumente in einzelnen Stücken sich verbinden, dient dazu, den Beweis zu verstärken, so daß man, wenn man das Ganze ansieht, von einem Kumulativbeweis reden kann.

Nun ist es auffallend, daß Ludwig Köhler in seinen Gegenbemerkungen von der geographischen Unordnung keine Notiz nimmt. Entweder hat er sie übersehen oder, was doch wahrscheinlicher ist, da ich sie S. 158 hervorhebe, als belanglos betrachtet. Darin wird sich die Anschauung kundtun, daß es bei einem alttestamentlichen Schriftsteller nicht auf geographische Ordnung ankomme und er souverän nach eigenem Ermessen die Reihenfolge wählen könne. Demgegenüber gilt es aber daran zu erinnern, daß in manchen Fällen die Beachtung der geographischen, wie überhaupt der einfachen sachgemäßen Ordnung der Weg ist, um zu unzweifelhaft richtigen Textverbesserungen zu gelangen, vgl. z. B. Sach 2 2, wo die verkehrte Reihenfolge die Glosse *Israel und Jerusalem* oder mindestens *Israel* deutlich erkennen läßt. Und es ist doch, wo es sich um die Aufzählung der Nachbarn Israels handelt, nicht der reinen Willkür eines Schriftstellers überlassen, ganz nach Belieben die Namen zu mischen, von Damaskus nach Gaza, dann nach Tyrus und von da wieder in den Süden nach Edom, und endlich nach Ammon und Moab hinüber zu springen. Es müßten ganz besondere Gründe für die außergewöhnliche Reihenfolge vorliegen; aber solche sind nicht zu erkennen. Das Gericht, das der Prophet in Aussicht stellt, ist nicht ein imaginäres Wetterleuchten im ganzen Umkreis des Horizontes, sondern deutlich der wirkliche Heranzug der assyrischen Heeresmacht, für die der Weg über Damaskus, Ammon und Moab nach Israel allein der gegebene war, während dazwischen Diversionen nach Gaza, Tyrus und Edom ausgeschlossen waren. Es heißt darum, sehr geringe Anforderungen an einen alttestamentlichen Schriftsteller stellen, wenn man ihm nicht einmal die Befolgung dieser nächstliegenden und einfachsten Regeln zutraut, und es ist größere Pietät und Achtung gegenüber dem Autor, wenn man derartige Verstöße gegen die einfachsten und natürlichsten Erfordernisse einer klaren Darstellung nicht ihm zur Last legt. Man kann nicht einwenden, daß sich diese Überlegung ebensosehr gegen den Interpolator wie gegen den Autor richte, also unwirksam sei. Denn es ist etwas total Verschiedenes, ob ein originaler Autor ein lebendig vor seinen Augen stehendes historisches Ereignis zum voraus ankündigt, oder ob ein Schriftgelehrter nur einem dogmatischen Glaubenssatz oder einer Theorie in seiner Darstellung folgt. Der erstere ist an die Wirklichkeit gebunden und muß sich im Rahmen des Möglichen bewegen; der letztere dagegen kann sich von einer Theorie leiten lassen, die ihm gegeben ist und die er unbekümmert um die tatsächlichen

Schwierigkeiten durchführt. Im besonderen Fall, der hier vorliegt, lag ihm einerseits die Theorie eines allgemeinen Weltgerichts im Sinn, darum mußten alle Nachbarn Israels getroffen werden, und mit der Einfügung der drei von Amos nicht genannten Nachbarn gewann er mit Juda und Israel, die er als eins rechnete, die beliebte Siebenzahl der bestraften Völker. Und andererseits erfüllte ihn die Theorie, daß ein Prophet nicht nur das Schicksal eines Teiles der Völker vorausgewußt haben müsse. Darum konnte er ruhig die Liste der Nachbarn ausfüllen. Es ist deshalb bei dem Urteil zu bleiben, daß die unglaubliche und ungeheuerliche Reihenfolge ein Zeichen für die Nichtursprünglichkeit der drei Strophen über Gaza, Tyrus und Edom ist.

Das Argument, daß die echten Stücke der historischen Situation des Amos nicht widersprechen dürfen, kann Ludwig Köhler natürlich nicht bestreiten. Aber er findet sich nun in anderer Weise mit den Momenten ab, die als gegen die historische Situation des Amos sprechend hervorgehoben werden. Die auffallende Nichterwähnung Gats in dem Drohwort gegen die Philister erklärt er mit der Möglichkeit, daß Amos „mit Absicht nicht auch Gath noch nenne, um den Spruch nicht noch mehr zu schwellen. Seine Hörer aber konnten an Gath denken, als er sagte ‚und der letzte Philister wird umkommen'". Das heißt aber doch nichts anderes, als eine unbequeme Tatsache mit leerer Vermutung aus der Welt schaffen, doppelt unglücklich, weil in der philistäischen Pentapolis, die bis 711 bestand, nicht willkürlich eine Stadt übergangen werden durfte, und weil gerade in diesem Spruch neben den entlehnten Formeln die Namen die Hauptsache sind. Der den Edomitern gemachte Vorwurf, gibt Ludwig Köhler zu, „ist in der Tat nach dem Exil durchaus verständlich". Aber diese „Einräumung" soll nicht weit tragen, denn von der alten Geschichte wüßten wir überhaupt wenig. Das ist wiederum eine Berufung auf das Unbekannte und Unfaßbare, um einem Schluß auszuweichen, der eine bestimmte Fixierung zugegebenerweise empfiehlt, da das Verhalten der Edomiter, wie es hier deutlich und nicht in allgemeinen schablonenhaften Sätzen geschildert ist, gegen die Israeliten erst in der Zeit des Exils und nach dem Exil nachweisbar ist. Bei solchen Einwendungen wäre es besser zu erklären, es sei mit dem Argument, daß bei einem Autor die historische Situation seiner Tage vorauszusetzen sei, nichts anzufangen, und es sei einfach bei einem alttestamentlichen Schriftsteller, wann er auch schreibe, alles möglich.

Dem zweiten Argument, daß der fragmentarische Charakter der

Sprüche über Tyrus und über Edom für ihre Nichtursprünglichkeit zeuge, wird von Ludwig Köhler schlankweg sein „Unglaube an Strophen von strenger Gleichheit“ entgegengestellt. Über eine solche leichte Bestreitung darf man sich billig wundern. Hier handelt es sich bei der Frage nach der Gleichheit der Strophen doch wahrhaftig nicht um Glauben oder Unglauben. Es ist doch einfach eine Tatsachenfrage und es gibt hier kein allgemeines apodiktisches Urteil. Nun liegt die Tatsache, die nicht aus der Welt zu schaffen und auch durch Unglauben nicht zum Verschwinden zu bringen ist, vor, daß wir im Alten Testament bei Propheten und Psalmen poetische Literaturstücke besitzen, welche aus gleichmäßigen Strophen bestehen. Daß diese Gleichmäßigkeit nicht auf Einbildung beruht, ist in mehr als einem Stück durch den regelmäßigen Refrain oder durch andere äußere Kennzeichen bewiesen. Also man glaube es oder glaube es nicht, es gibt gleichmäßige Strophen im Alten Testament. Es sei sofort beigefügt, daß damit nicht das Gesetz aufgestellt ist, es müsse jede Dichtung aus gleichmäßigen Strophen bestehen. Es läßt sich sehr gut eine regelmäßige Abwechslung von längeren und von kürzeren Strophen denken; es kann z. B. immer auf einen Vierzeiler ein Dreizeiler folgen, wenn man dann nicht lieber von einem Siebenzeiler sprechen will, oder es kann irgendeine andere Variation vorliegen, nur daß auch in dieser Variation eine Regel herrschen wird.

Mit dieser sicheren Tatsache, daß wir im alttestamentlichen Texte viele poetische Stücke mit „Strophen von strenger Gleichheit“ besitzen, gehe man nun an Am 1 3 — 2 16. Alsbald erkennt man, daß folgende zehnzeilige Strophen vorliegen, die mit כה אמר יהוה eingeleitet und mit אמר יהוה beschlossen sind: 1. über die Frevel von Damaskus 1 3–5; 2. über die Frevel Ammons 1 13–15 und 3. über die Frevel Moabs 2 1–3. Liest man weiter, so fällt es auf, daß 2 6–16 ein Abschnitt folgt, der dieselbe Einleitungsformel und dieselbe Schlußformel aufweist (2 16 ist mit Duhm אמר für נאם zu lesen) und über die Frevel Israels handelt, und daß dieser Abschnitt, wenn er von den unverkennbaren Zutaten gereinigt ist, ebenfalls drei Zehnzeiler umfaßt. Daß diese Gleichmäßigkeit auf Zufall beruhe, wird schwerlich jemand annehmen; also geht sie auf den Willen des Autors zurück, der drei Zehnzeiler den Nachbarn und drei dem israelitischen Volke widmete und noch genau den Passus für jedes der vier Völker in gleicher Weise abgrenzte. Ist es nun so unberechtigt, die Ungleichmäßigkeit der Strophen über Tyrus 1 9 f., über Edom 1 11 f. (die ebenfalls kürzere, nur

acht Zeilen aufweisende Strophe über Juda 2 $_{4.5}$ gehört auch nach Ludwig Köhler nicht Amos) als einen Hinweis auf spätere Herkunft zu werten? Zu der Kürze kommt noch das Fehlen der Schlußformel אמר יהוה hinzu. Wenn nicht noch andere Gründe den Schluß auf Unechtheit unterstützten, so könnte man allenfalls mit der Annahme auskommen, daß die Strophen vielleicht Amos gehören, aber verstümmelt überliefert seien. Doch auch die Zehnzeiligkeit allein kann noch nicht als Zeichen der Hand des Propheten Amos gelten. Der Spruch über die Philisterstädte 1 $_{6-8}$ weist zehn Zeilen auf, aber ist doch als spätere Einfügung zu erklären (s. o.); hier hat der Interpolator sich noch die Mühe genommen, dem Schema des Amos zu entsprechen, während er nachher rascher zufrieden war. Übrigens verrät sich doch auch hier noch in der ungleichen Form der Unterschrift אמר אדני יהוה (v. 8) die Herkunft von anderer Hand. Auf alle Fälle ergibt sich, daß Metrik und Strophik als Mittel zur Beurteilung und zum Verständnis des Textes nicht geringschätzig zu behandeln sind; aber sie dürfen nicht blindlings und ohne Überlegung gehandhabt werden.

Das dritte Argument, daß in 1 $_{9-10}$ die Originalität des Propheten Amos fehle und dagegen ein enger Parallelismus mit Jo 4 $_{4-6}$ erscheine, erfordert nur ein kurzes Wort. Seine Berechtigung lehnt Ludwig Köhler ebenfalls ab, Jo 4 $_{4-6}$ mache auf ihn eher den Eindruck einer „Zusammenfassung, entstanden unter Benutzung von Am 1 $_{9-10}$, denn umgekehrt“; darüber ist nicht zu streiten. Weiter sagt er: „Es mag auch sein, daß Amos sonst ‚kraftvoller zu variieren versteht‘. Indessen sei einmal die Annahme gewagt, daß hier seine Kraft erlahmte. Das ist denkbar, es kommt vor, und ein kritisches Messer ist ein solches Stilurteil niemals.“ Also auch diesem Argument gegenüber die Zuflucht zu einer vagen Annahme, die Flucht ins Unbekannte: „Das ist denkbar, es kommt vor“.

Dann ist aber nicht nur bei Gott, sondern auch bei den Menschen alles möglich und jeder Versuch aufzugeben, die Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Charakters eines Propheten wie Amos zu erkennen. Zu diesem Verzicht bin ich aus Ehrfurcht vor den großen Männern, von denen die alttestamentlichen Schriften Zeugnis ablegen und Kunde geben, nicht fähig, und dabei bin ich erst überzeugt, es an der rechten Pietät der Schrift gegenüber nicht fehlen zu lassen.

Möchten diese kurzen schlichten Ausführungen vor allem auch den Beifall des Mannes erringen, dessen Ehrung den willkommenen Anlaß bot, sie niederzuschreiben!

Indogermanen in Kanaan?

Von

Johannes Meinhold.

Es ist bekannt, daß CHAMBERLAIN in seinem Buche über die Grundlagen der Kultur des 19. Jahrhunderts,[1] die Behauptung aufgestellt hat, daß Jesus ein Arier war. Seine ganze Art mutete CHAMBERLAIN durchaus unsemitisch an, dünkte ihn eher griechisch zu sein. Dieser Einfall des geistreichen Dilettanten ist von den Fachleuten mit Recht fast allgemein zurückgewiesen worden.[2] Es kommt auch wirklich nicht soviel darauf an, welches Blut jemand von seinen Urahnen her in den Adern hat: die Umgebung, in der er aufwächst, die Kultur, die ihn umgibt, die geistige Luft, die er atmet, das ist's doch, was ihn bildet, was seiner Art die Farbe, den Charakter verleiht.

Anders steht es um die Frage nach der Entstehung eines Volkes. Da ist's von großer Bedeutung festzustellen, aus welchen Teilen es zusammenwuchs, welche Mischungen es im Verlauf seiner Geschichte mit anderen Völkern erlitten hat. Nur durch Eingehn auf diese Probleme wird man ein volles Bild von den Gründen seiner Eigenart und seiner besonderen geistigen Entwicklung gewinnen können. Es ist leicht verständlich, daß man bei dem Volke, das von allen semitischen Nationen den tiefsten Einfluß auf die Menschheit ausgeübt hat, bei Israel, schärfer nach den Urelementen fragt, aus denen es entstand, und auch festzustellen sucht, mit welchen Völkern und Volksteilen es im Verlauf seiner Geschichte zusammenschmolz. Daß man seit alters besonders auf Ägypten hinwies, lag nahe genug. Das Alte Testament führte ja selbst darauf. Gewiß hat man seinerzeit diesen Einfluß stark

1) S. 266ff. Bd. I der Volksausgabe.

2) Doch erinnere ich mich, daß PAUL HAUPT auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen lebhaft für die These der arischen Abkunft Jesu eintrat.

überschätzt, die israelitische Religion gar nur als Absenker der ägyptischen ansehen wollen. Davon ist man fast überall zurückgekommen. Aber eine Gegenbewegung durfte und darf nun nicht dazu führen, diesen Einfluß gar zu gering zu werten. Ägypten war doch das nächste große Land eigener und überlegener Kultur, und es ist bei den innigen und nie ganz abreißenden Beziehungen zwischem ihm und Kanaan seit der ältesten Zeit bis in die Ptolemäerperiode hinein ganz selbstverständlich, daß Spuren davon in der Geschichte und geistigen Art Israels zu finden sind.

Daneben kam die Berührung mit babylonischer und assyrischer Kultur. Die Übertreibung, daß Kanaan einfach „eine Domäne babylonischer Kultur" war,[1] macht heute kein besonnener Forscher mit. Alles und alles nach Weise von Winckler oder Jensen u. a. von dort her ableiten — heißt die Geschichte Israels unverständlich machen. Wie würde es sich dann erklären, daß Israel und nicht das Zweistromgebiet der Welt eine so tiefe und geläuterte Religion geschenkt hat, der Art man sie trotz allen Bemühens weder in Ägypten noch im Zweistromgebiete entdeckte? Und gerade dadurch hat sich Israel weit über Babel und Ägypten hinaus um die Menscheit verdient gemacht. Das aber hindert nicht anzuerkennen, daß auch Babylonien sehr stark und tief auf die politische wie geistige Entwicklung in Kanaan und Israel eingewirkt hat.

Aber der ägyptische, der babylonisch-assyrische Einfluß genügt nicht zur Erklärung der Sonderart der Bewohner Kanaans. Innerhalb der semitischen Völkerfamilie nehmen die Israeliten doch eine ganz eigene Stelle ein. Schon körperlich unterscheiden sie sich nach Luschan[2] deutlich von den Vollblutsemiten, was sich aus der Mischung mit kleinasiatischen Völkern erklären soll. Hat aber Eduard Meyer recht mit seiner Behauptung, daß der jüdische Typus schon im vierten Jahrtausend auf ägyptischen Denkmälern nachweisbar sei,[3] dann wäre eine Mischung kleinasiatischer und semitischer Horden schon in dieser Zeit in Kanaan anzunehmen. Da läge es nahe genug, die vorkanaanäische Bevölkerung in Kanaan als solche Kleinasiaten anzusprechen. Denn daß diese noch auf recht primitiver Stufe lebenden sei es in Höhlen, sei es in Hütten einfachster Art hausenden Bauern

1) Friedr. Delitzsch, Babel und Bibel[1], S. 31.
2) Archiv für Anthropologie XIX, 1890.
3) Geschichte des Altertums[2], S. 348 ff.

Nichtsemiten waren, scheint nach dem Befunde der Ausgrabungen namentlich in Gezer[1] gewiß. Nach den Skeletten war es eine kleine, hagere Rasse von Menschen, die wir in der untersten Schicht finden, deutlich von den größeren Gerippen der nächsten Schichten zu unterscheiden. Das für die Semiten charakteristische prominente Nasenbein, der längliche Gesichtsschnitt, wie er noch heute bei den Fellachen Palästinas auffällt, fehlt jenen Menschen vollkommen.

Es fragt sich, ob man imstande ist, diese Bewohner einer größeren Völkergruppe anzugliedern. Kittel ist dazu geneigt, sie der arisch-indogermanischen Familie zuzuweisen, wobei er denn die verhältnismäßige Kleinheit — für die Indogermanen gegenüber den Semiten gewiß kein bezeichnendes Merkmal — als ,,Eigenart ihres besonderen Stammes oder Zweiges innerhalb eines größeren Ganzen" ansieht.[2] Die Sitte der Leichenverbrennung, für diese Zeit in Gezer und wohl nicht nur da bezeugt, führt nach ihm jedenfalls von Semiten ab und läßt an Indogermanen denken. Auch die megalithischen Denkmäler (Dolmen, Menhire, Kromlechs, ,,Königstraßen" und kyklopische Mauern) auf dem Gebiet des Arisch-Indogermanischen bekannt genug, führen für die Erbauer dieser Denkmäler von den Semiten ab zu den Indogermanen. Es sei, so Kittel, denn wohl anzunehmen, daß etwa im vierten Jahrtausend dort lebende Indogermanen, die der Sitte der Leichenverbrennung huldigten, allmählich bei weiterer Entwicklung zur Leichenbestattung übergingen. Wenn wir dann später bei ihnen wieder die Leichenverbrennung finden, so erkläre sich das aus einer neuen Betrachtungsweise. Man verbrenne oder vernichte nicht wie in alter Zeit die Leiche, um den Toten unschädlich zu machen, sondern wohl, um seine Seele rascher dem Hades zuzuführen (S. 46).

Diese von Kittel übrigens durchaus mit der nötigen Zurückhaltung ausgesprochenen Vermutungen bieten nun doch zu mancherlei Bedenken Anlaß. Indogermanen um 3000 oder schon vorher in Kanaan ansässig, das ist doch wohl höchst unwahrscheinlich. Und der einzige Grund, den Kittel für indogermanische Herkunft der ältesten Bewohner von Gezer wie Megiddo und anderer Orte geltend macht, ist doch die Sitte der Leichenverbrennung. Zugegeben, daß wir in Gezer ein von den ersten Bewohnern hergerichtetes Krematorium, das älteste bisher

---

1) Macalister, Quarterly Statement Palestine Exploration Fund 1902, 347 ff.; Thiersch, Archäol. Anzeiger 1909, S. 354.

2) Kittel, Geschichte des Volkes Israel[2], I, S. 44.

bekannte der Welt, haben;[1] zugegeben auch, daß diese Sitte sich hier und da noch in die semitische Zeit erhalten haben mag, besonders beim gemeinen Manne:[2] semitisch ist sie jedesfalls nicht. Weder die Babylonier noch die Aramäer wie Araber kennen die Leichenverbrennung. Und wenn die Semiten in Kanaan sie von den Vorbewohnern nicht übernommen oder doch bald abgestellt haben, so erklärt sich das wohl aus dem Gefühl heraus, daß Verbrennung der Leiche dauernde und vollkommene Vernichtung des Verstorbenen bedeutet.[3]

---

1) Macalister, a. a. O.; Thiersch, a. a. O.

2) So Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden, 1909, S. 49.

3) Die Israeliten kennen Lebendig-Verbranntwerden als Strafe für schwere Vergehen (Gen 38_{24} Lev 20_{14} 21_{19}). Auch Sünden kultischer Art straft Jahwe durch den Feuertod (Lev $10_{1\,ff.}$ 16_{25}). Das Böse soll auf diese Weise vollkommen aus Israel beseitigt werden. Aus diesem Gefühl heraus hat ein Späterer der Steinigung des diebischen Achan noch die Verbrennung hinzugefügt (Jos 7_{25}); vgl. auch in dem Peregrinus des Lucian K. 24: an Tempelräubern und Mördern vollzieht man zuweilen auf richterliche Erkenntnis die Feuerstrafe. — Gewiß wird wie bei all den alten Bräuchen so auch für die Leichenverbrennung zunächst das religiöse Empfinden, nicht kluge Überlegung (z. B. Rücksicht auf den Mangel an Brennstoff in dem holzarmen Lande) zur Erklärung herangezogen werden müssen. — Auffallend ist die Bemerkung in 1 Sam $31_{12\,f.}$, daß die Bewohner von Jabesch den seines Hauptes beraubten Rumpf des Saul und die Leichname seiner Söhne von der Stadtmauer Bet-Schans heruntergenommen, verbrannt und beerdigt hätten. Wenn der Chronist die Worte וַיִּשְׂרְפוּ אֹתָם in 1 Sam 31_{12} nicht bringt, so geschah das doch wohl, weil selbst er an einer solchen Schändung des Saul Anstoß nahm, wenn er ihm auch sonst nicht geneigt ist. In der Tat werden die dankbaren Jabeschiten (1 Sam 11) den Saul sicher nicht noch an seiner Leiche haben treffen wollen! Sie begehen vielmehr eine Tat pietätvoller Dankbarkeit. Der Vorschlag Klostermanns, den Budde und Nowack zu der Stelle annehmen, zu lesen: וַיִּסְפְּדוּ לָהֶם, für den dann doch besser ויספדו עליהם zu lesen wäre, hilft der Stelle nicht. Die „Leichen“ (גְּוִיֹּת) nehmen sie herab, die „Gebeine“ (עצמות) beerdigen sie. Dazwischen paßt das Verbrennen der Fleischteile, so daß nur Gebeine übrig sind, nicht aber eigentlich die Leichenklage. War von der ursprünglich die Rede, so versteht man die Auslassung bei dem Chronisten nicht. Diese geht doch wohl auf das Mißverständnis der Chronik zurück, als sei Verbrennen immer ein Schänden. Aber es ist hier doch, wie auch anderswo vielfach (Inder), im Grunde ein Beseitigen des Unreinen. Es handelt sich m. E. hier nur um die Entfernung der schon stark in Verwesung übergegangenen Fleischteile, die durchs Feuer weggenommen werden. Sie stehlen die Leichen bei Nacht (2 Sam $21_{11\,f.}$), reinigen sie durchs Feuer von den ekelhaften zersetzten und verwesten Teilen, sammeln die Gebeine sorgsam und legen sie in das Grab.

Wenn wirklich die vorsemitische Bevölkerung Kanaans die Sitte der Leichenverbrennung hatte, dann ist's gewiß, daß wir es bei ihr nicht mit indogermanischen Menschen zu tun haben.[1] Die Entwicklung der Bestattungssitten läßt sich hier namentlich auf Grund der germanischen Altertumskunde ziemlich klar überschauen. In der älteren Steinzeit, also vor 3000 wurden „die Leichen wohl ohne besondere Sorgfalt, jedenfalls ohne einen bestimmten Apparat von Zeremonien in die Erde verscharrt". „Dementsprechend waren die Vorstellungen vom jenseitigen Leben sehr schwankend und unsicher".[2] In der jüngeren Steinzeit muß sich der Glaube durchgesetzt haben, daß die Seele nach dem Tode des Menschen noch weiter lebe und vornehmlich bei seinem Körper zu finden sei. Um sich also gegen diese Seele zu schützen, ging man dazu über den Körper zu ehren, versuchte ihn länger zu bewahren, worin ja denn bekanntlich die Ägypter unerreichte Meister geworden sind. So baute man Steingräber aus mächtigen Steinblöcken zum Schutze der Leichen, legte diese auch wohl auf Kiesel, um die Verwesung etwas zurückzuhalten. In diesen Steingräbern (Dolmen) zündete man Feuer an, um die Seele des Verstorbenen durch Wärme und Opfer anzulocken, legte Waffen und Gaben nieder, die der Seele den Aufenthaltsort hier besonders lieb machen, sie vom Herumfliegen und Beunruhigen der Lebenden zurückhalten sollten. Auch wurden der Leiche wohl Fußfesseln angelegt, um so das Umherschwärmen der Seele zu verhüten.[3] Aus der kleinen Steinstube (Dolmen) entwickelten sich dann die Riesenstuben, wie sie vor allen in den nordischen Ländern vorhanden sind.

Wenn nun gegen Schluß des Neolithikums diese Steingräber den sogenannten Kistengräbern Platz machen, die Zugänge fortfallen, wenn in den „Muldengräbern", in den mit vielen Gräbern versehenen Mulden über den Leichen Erde und Steine zum Verschluß verwendet werden,

1) Die Ansicht von Kittel a. a. O. S. 46 Anm. 2, daß die Indoarier erst Verbrennung hatten, dann Bestattung und schließlich wieder die Verbrennung ausübten, ist nur aus seiner Annahme zu erklären, daß jene ältesten Bewohner Indoarier waren. Aber 1. die Unterscheidung, daß das erste Verbrennen die Unschädlichmachung, das zweite die Befreiung für den Hades habe bewirken sollen, führt zu nichts. Eintritt und ewige Fesselung an die Unterwelt ist Unschädlichmachung. 2. Die Leichenverbrennung ist bei den Indoariern erst weit später Sitte geworden, jedenfalls nach 2000 v. Chr.

2) Sophus Müller, Nord. Altertumskunde, 1897, I S. 368 f.

3) Zimmer, Altindisches Leben S. 402 f. Kaufmann, Deutsche Altertumskunde S. 83.

so ist der Grund nicht ganz klar. Es mag wohl sein, daß man glaubte, den Toten also dauernd unter die Erde zu verbannen.[1] Aber auch das Verfahren schien nicht genügend, nicht gründlich genug. Und so kam denn die Sitte der Leichenverbrennung auf. Der Ursprungsort dieser Sitte, von dem sie dann sich dahin verbreitet hätte, ist nicht festgestellt. Nach Eduard Meyer sei sie von dem am Dniestr und Dniepr wohnenden Volksstämmen ausgegangen (2500—2000 v. Chr.).[2] Jedenfalls hat auch die ägeische Kultur sie noch nicht gekannt, während Homer Leichenverbrennung als das Gewöhnliche voraussetzt.[3] Ebenso ist bei den Italikern[4] Verbrennung auf die Bestattung gefolgt. Ob nun die Verbrennung mit den Graburnen von Griechenland über Italien zu den Germanen gekommen[5], oder aber aus dem Donaugebiet direkt übernommen wurde, ist zweifelhaft, tut auch nichts zur Sache.

Wichtiger ist die Frage, ob mit der Verbrennung auch ein anderer Glaube betr. des Verhältnisses von Leib und Seele verbunden ist. Das scheint doch in der Tat der Fall. Bisher war die Seele irgendwie an das Grab des Verstorbenen gebunden. Und es galt als Pflicht der Pietät und auch der Klugheit, ihr dort zu opfern und wohlzutun, was vor allem durch ehrenvolle Bestattung, möglichste Bewahrung der Leiche und Opfer geschah. Daß eine solche Bewahrung nicht auf die Dauer anging, konnte ja nicht verborgen sein. Was aus der Seele dann wurde, ist nicht ganz klar. Ihr Kult mußte ja allmählich aufhören, vermutlich nahm man an, daß sie selbst dann auch abstarb. Der Gedanke an eine Unterwelt, einen Versammlungsort aller Manen liegt hier doch wohl fern.[6] Er scheint mit der Leichenverbrennung

---

1) So Kaufmann a. a. O. S. 85. Nach S. Müller a. a. O. S. 369 habe man den „Glauben an die Fortdauer des Seelenlebens aufgegeben, ohne etwas anderes an seine Stelle setzen“ zu können.

2) G. d. Altertums[2] S. 536 ff. Er stützt sich auf die Ausführungen von E. v. Stern, Die prämykenische Kultur in Südrußland, 1906, Trudy des XIII. archäol. Kongresses. Doch sind Zweifel erlaubt, ob die Vorführungen daselbst wirklich schlagend sind.

3) Siehe Rohde, Psyche S. 26.

4) Cicero de legibus II, 22. 56; Plinius, historia naturalis 7, 54.

5) Kaufmann a. a. O. S. 85.

6) Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 83 f. Auch bei den Indern ist Leichenverbrennung schon im zweiten Jahrtausend bezeugt. Daneben ist aber immer die Bestattung der unverbrannten Leiche Sitte gewesen. Auch hier ist die Verbrennung das Spätere. Sie scheint sich aber nicht vollkommen durchgesetzt zu haben. Wenn bei ihnen (wie auch bei den Skythen Herod. IV, 72)

verbunden zu sein.[1] Was diese für die Griechen wenigstens bedeutet, hat ROHDE in seinem klassischem Werk unwiderleglich klargelegt. Solange der Leib nicht verbrannt ist, kann die Seele nicht in die Unterwelt hinein. Sie wartet an den Toren des Hades. Die Verbrennung öffnet ihr den Eintritt in eine Welt, aus der sie nie wieder heimkehrt. Sie wird von der Ruhelosigkeit befreit und „besänftigt". „Solange sie noch ein Erdenrest festhält, hat sie noch eine Empfindung, ein Bewußtsein von den Vorgängen unter den Lebenden".[2] Die Welt des Hades trennt sie nun für immer und unwiederbringlich von dem Leben im Lichte des Tages, von dem jene in allem das so traurige, trübe Gegenbild bietet. Wenn man nun trotzdem noch von Zitierung der Totengeister hört, wenn ihnen ein besonderes über das der lebenden Menschen hinausgehendes Wissen namentlich von der Zukunft beigelegt wird (vgl. z. B. 1 Sam 28 Jes 8 19), so ist das eigentlich ein Widerspruch, der sich aber in der überhaupt so widerspruchsvollen Welt der Gedanken über Tod und Jenseits als ein Rest des nie ganz erloschenen Glaubens erklärt, daß der Totengeist bei seinem Grabe weile und mit seinem Wissen und Gefühl an dem Geschick der Seinigen teilnehme. Mit der Annahme eines Hadeslebens verträgt er sich nicht. Das bedeutet endgültiges Verschwinden aus der Umwelt, Versinken in körperliche und geistige Abstumpfung und Teilnahmlosigkeit.[3]

Da die Indoeuropäer um 3000 die Leichenverbrennung und die damit verbundene Vorstellung von der Abscheidung der Seele vom Diesseits durch die Unterwelt noch nicht kannten, wird die Meinung, die vorsemitischen Bewohner Kanaans seien dieser Volksfamilie angehörig, aufzugeben sein, zumal auch der zweite Grund, der zu dieser

zwischen einer erstmaligen Bestattung und einem zweiten, etwa nach Ablauf eines Jahres stattfindenden Opfermahl unterschieden wird, so mag das ja wohl richtig sein, daß dies zweite Mahl den Eingang in die Totenwelt sei es ermöglichen sei es begleiten soll (OLDENBERG a. a. O. S. 554). Doch könnte da die Vorstellung von einer Unterwelt schon aus dem mit der Verbrennung sich ergebenden Glauben an sie übernommen sein.

1) Nach den Finnen wohnen die Geister bei den Toten. Die Vorstellung von der Tuonela, einem Totenreich, scheint später zu sein.

2) ROHDE a. a. O. S. 26; vgl. dazu auch Hi 14 21 f.

3) Wie deutlich Verbranntwerden als vollkommen Unschädlichgemachtwerden empfunden wird, lehrt folgende isländische Sage: „Ein Mann wurde auf seinen Wunsch vor seiner Haustür vergraben. Weil er aber wiederkehrt gräbt man ihn aus, verbrennt ihn und streut seine Asche ins Meer (WEINHOLD, Altnordisches Leben S. 499).

Annahme führen könnte, hinfällig ist, nämlich die megalithischen Denkmäler auf dem Boden Kanaans. Die Steinstuben, kyklopische Mauern, Königstraßen, Menhire und Kromlechs, auf indogermanischem Boden bekannt genug, können kaum, wie man vielfach glaubt, von den neolithischen Bewohnern in Kanaan herrühren. Die Reste, die von ihnen bisher aufgedeckt sind, machen es kaum wahrscheinlich, daß sie die Instrumente, daß sie die staatliche Geschlossenheit und Kraft besessen haben, die dazu nötig war, um dergleichen Werke zustande zu bringen. Man denkt sie sich doch am besten als Höhlenbewohner primitivsten Lebens und Könnens, wie sie Sophus Müller (Urgeschichte Europas, S. 25) auch anderswo als älteste Bewohner voraussetzt. Es ist ganz und gar nicht ausgemacht, ja höchst unwahrscheinlich, daß diese alten wuchtigen Steindenkmäler auf jene verhältnismäßig kleine und kümmerliche Rasse zurückgeht, wie denn auch Thomsen sie von einem andern Volk herleitet.[1]

Wenn es richtig ist, daß der schon im dritten Jahrtausend auf ägyptischen Denkmälern auftretende kanaanäische Typus sehr stark an den armenischen Typus erinnert, so wäre vielmehr an eine Einwanderung kaukasisch-kleinasiatischer Völker nach Kanaan zu denken, aus deren Mischung mit den Semiten in Kanaan dann der jüdische Typus entstanden wäre. Bei diesen Kleinasiaten hätten wir dann etwa auch Totenverbrennung anzunehmen. Sollte sich die Vermutung bestätigen, daß die Sumerer mit jenen Völkern in Zusammenhang standen[2] und daß sie die Toten verbrannten, so hätte man damit eine Stütze für diese Annahme und vielleicht noch für eine andere. Es ist ja zweifelhaft, wie es zur Vorstellung des Reiches der Unterwelt gekommen. Der Glaube, daß unter der Erde unheimliche Dämonen herrschten, chthonische Gottheiten, ist gewiß alt. Und daß man die Geister der Abgeschiedenen ihnen zurechnete, ihnen Blut in die Erde goß, desgleichen. Gewiß konnten die chthonischen Gottheiten leicht mit ihnen zusammenfließen. Etwas anderes ist aber, ob man sich diese Geister in einem Reich vereinigt, an einem Ort versammelt, von einem König oder einer Königin beherrscht dachte. Auch kann man wo als möglich annehmen, daß „an Stelle des Familiengrabes als natürliche Folge des Zusammenwachsens der einzelnen Familien und Geschlechter zu einem größeren Volksganzen die Unterweltsvorstellung

1) A. a. O. S. 19.

2) Eduard Meyer hält immerhin auch das für möglich, a. a. O. S. 626.

entstanden ist".[1] Möglich doch auch, daß die Hadesvorstellung Hand in Hand geht mit der Sitte der Leichenverbrennung, so daß die Unterwelt der Sammelort aller durch die Verbrennung von ihrem Leib losgelösten Seelen wäre. Sollte dies der Fall sein, so müßte eine solche Vorstellung für Israel wie für andere Völker mit der Sitte der Verbrennung von anderswo übernommen sein. Man könnte dagegen auf die Babylonier hinweisen, die Leichenverbrennung nicht ausübten und doch die klassische Beschreibung von der Unterwelt geliefert haben. Aber die Höllenfahrt der Ištar geht ebenso wie das Gilgameschepos auf sumerische Grundlagen zurück. Von daher könnten die Babylonier wohl den Glauben an ein Reich der Unterwelt übernommen haben, ohne daß sie sich damit zugleich auch die ihrem Fühlen widerstrebende Sitte der Leichenverbrennung aneigneten. Ebenso wäre es wohl möglich, daß die Kanaan erobernden Semiten zwar die Leichenverbrennung ablehnten, die Hadesidee der Vorbewohner dagegen beibehielten.[2]

Hat man die vorsemitischen Bewohner Kanaans demnach kaum für Indoarier zu halten, so liegt die Sache anders bei den Herstellern der Dolmen, Kromlechs, Menhire usw. Es ist ja bekannt, daß man dergleichen Dinge in beträchtlicher Anzahl in Palästina aufgedeckt hat, wie ja auch das A. T. ihr Vorhandensein bezeugt. Es ist doch auffallend genug, wenn auch weniger bemerkt, daß wir sie in Palästina recht oft, sonst aber auf semitischem Gebiet kaum, weder im Zweistromland noch in Arabien vorfinden. Wenn, wie behauptet wird, sich unabhänig voneinander in der ganzen Welt der Trieb zur Errichtung solcher Steinmale geregt hat, warum denn bei den Semiten nur in Kanaan? Man sagt eben: ja, das haben diese von den Vorbewohnern übernommen. Aber warum sollten die Semiten von dem allgemeinen Triebe der Menschen zur Errichtung solcher Werke verschont geblieben sein? Und saßen nicht auch in Babylonien Vorbewohner, von denen die babylonischen Semiten solche Denkmäler und Gräber übernehmen konnten? Und warum fehlen in Ägypten die Dolmen, Menhire und Kromlechs?

Tatsächlich führt die Art der Anlage dieser Dolmen nach Plan, Bauart und Inhalt doch auf einen inneren Zusammenhang. Wichtig

---

1) Diese Möglichkeit faßt Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899, S. 18 ins Auge.

2) Vgl. ähnliche Vermutungen bei Duhm, Jesaja[3] S. 93.

ist was SOPHUS MÜLLER hier noch im einzelnen ausführt. Er sagt:[1] . . . es kann darauf hingewiesen werden, daß von Skandinavien bis Indien sehr häufig eine Einrichtung der Türöffnung des Grabes vorkommt, die von so eigentümlicher Art ist, daß nicht angenommen werden kann, man hätte an so vielen Stellen und unabhänig voneinander und zufällig auf den Gedanken verfallen können, sie auf ganz dieselbe Weise und bei Monumenten ganz gleicher Art anzubringen. Der Endstein des Grabes ist nämlich mit einem runden oder viereckigen Loch durchbohrt, oder der Verschluß ist durch zwei zusammenstoßende Steine gebildet, die je eine halbrunde ausgeschnitzte Öffnung bilden. Diese Erscheinung ist in schwedischen Steinkammern, in mehreren englischen und französischen, wo man auch die Steinpfropfen gefunden hat, der das Loch ursprünglich ausfüllte, ferner in Kammern auf der Krim, im Kaukasus, in Palästina und Indien beobachtet worden. . . . In dieser Übereinstimmung in einem so eigentümlichen Punkte kann man nicht umhin ein Zeugnis zu erblicken für gemeinsamen Brauch und gleichartige Auffassung des Lebens und damit zugleich für gegenseitige Verbindung zwischen Völkern und weit abliegenden Gegenden."

Schaut man sich nun das Verbreitungsgebiet dieser Denkmäler, vor allem der kleinen Steinstube an[2], so finden wir sie in Norddeutschland, besonders an den Ufern der Elbe, östlich bis zum Pregel, westlich bis zum Zuider-See, in Holstein, Schleswig, Jütland, auf den dänischen Inseln, Südschweden, also hauptsächlich am Küstengebiet, während sie am Rhein, im Thüringer Wald, Luxemburg, Elsaß ziemlich verschwinden und sich nur noch vereinzelt im Alpengebiet nachweisen lassen. Weiter: Auf Englands Westküste, in Irland, auf den Inseln Man und Anglesea, in ganz Frankreich, namentlich in Südfrankreich, besonders prächtig in Portugal, weiter in Spanien, ganz besonders zahlreich in Nordafrika von Marokko bis Tunis (soweit die Vandalen kamen) und hier vielfach die einfache älteste Form. Auch in Etrurien, Süditalien, auf den griechischen Inseln, in Thrakien, auf der Krim, an der Ostküste des Schwarzen Meeres, in Vorderindien, südlich von dem Vindhyagebirge sowohl gegen Westen wie gegen Osten bis hinunter zum Cap Comorin. Es ist doch kaum angängig

1) Nord. Altertumskunde I S. 72 f.

2) Vgl. v. LÖHER, Dolmenbauten und Hünengräber, Westermanns Monatshefte, 1890, S. 540 ff.; S. MÜLLER a. a. O. S. 69 ff.

mit dem Hinweis auf solche Steindenkmäler im Sudan, Madagaskar[1] einen Zusammenhang dieser Steinkultur bei den europäisch-vorderasiatischen Völkern in Abrede zu stellen. Und da es der Hauptsache nach Völker des indogermanischen Kreises sind, die diese Sitte gepflegt und dann wohl weiter übermittelt haben, so wird man wenigstens hier eine gemeinsame Quelle anzunehmen haben. Sollte nicht vor der Trennung in einzelne Stämme und Völker, diese Sitte der Bestattung alt-indogermanisch gewesen sein?[2] Man müßte also annehmen, daß ein Zug der Indogermanen sei es vom Kaukasus her, sei es auch zur See[3] vorgedrungen und auch in Palästina ansässig geworden sei, eine Annahme, die gewiß nichts Unmögliches bietet. In welche Zeit diese Wanderung zu setzen ist, läßt sich schwer sagen. Im allgemeinen ist man geneigt, diese Steindenkmäler als vorsemitisch anzusehen. Die Semiten hätten dann die Gebiete nicht nur der alten Urbevölkerung, sondern auch der Indogermanen besetzt und ihre Kultur übernommen. Beweisen läßt sich das aber nicht. Auf diese Indogermanen hätten wir dann vor allem die Dolmen und Kromlechs, als Denkmäler ihrer Begräbnisse, aber auch wohl die einzelnen heiligen Steine, die Menhire, in Palästina zurückzuführen, die dann vielleicht auch hier ursprünglich über dem Grabe errichtet wurden, dann als Behausung des Totengeistes, schließlich überhaupt als Sitz einer Gottheit gefaßt wurden. Es wären also „Bautasteine". Auch die spätere Umdeutung der Bautasteine als einer Art Gedenksteine hätte in Israel seine Parallele.[4] Und die viel behandelten und umstrittenen Schalensteine, die kleineren oder größeren künstlichen Löcher in Felsen und Steinen, finden wir auch auf indogermanischem Boden wieder.[5] Entschließt man sich auf Grund dieser vielen Gleichheiten zu der Annahme, daß Stämme der indogermanischen Gruppe auch nach Kanaan vorgedrungen und dort seßhaft geworden seien, so liegt

---

1) Eduard Meyer a. a. O. S. 739; Libree, Madagascar S. 254 ff.

2) Daß bei ihnen schon vor der Trennung auch die Leichenverbrennung neben der Bestattung im Gange war, läßt sich ganz und gar nicht beweisen (gegen Eduard Meyer a. a. O. S. 771).

3) Auffallend ist doch, daß diese Steindenkmäler hauptsächlich an den Küsten sich finden, weniger in der Mitte der Länder. Sollten Seefahrer die Vermittler gewesen sein?

4) S. Müller, Nord. Altertumsk. I S. 461; Schnittger bei Hoops, Reallexicon der germanischen Altertumskunde unter Bautastein.

5) S. Müller, Nord. Altertumsk. I S. 167 f.

es nahe, eine Reihe auffälliger Erscheinungen, die die Kanaanäer vor anderen Semiten voraushaben und die wir besonders bei indogermanischen Völkern finden, auf diesen Einfluß zurückzuführen. Da steht an der Spitze das Menschenopfer. Gewiß haben wir wie bei allen Völkern so auch bei den Semiten Menschenopfer anzunehmen. Aber auffallend ist doch, daß wir, abgesehen von den Kanaanäern, sehr suchen müssen, um noch Spuren solchen grausigen Brauches feststellen zu können. JASTROW vermag nur in dem Tieropfer als Ersatz des Menschenopfers dies selbst in der babylonisch-assyrischen Religion nachzuweisen, was nun ja eben kein Nachweis ist.[1] Und ZIMMERN gibt zu, daß „weder die Inschriften noch auch die bildlichen Darstellungen eine sichere Spur von Menschenopfer“ bieten.[2] Die einzige Stelle, die das klar behauptet, befindet sich — im Alten Testament, und zwar in einem Texte, der nicht viel Vertrauen erweckt, nämlich in dem Zusammenschreibsel von 2 Reg 17 (v. 31). Betreffs der Syrer verweist man auf Lucian de dea Syria 54. Aber wenn er da mitteilt: Eine andere Art zu opfern [in Hierapolis] ist diese: man stürzt die bekränzten Opfertiere über die Terrasse des Vorhofes hinab, so daß der Fall sie tötet. Einige stürzen sogar ihre Kinder hinab, aber nicht wie die Opfertiere, sondern indem sie dieselben in einen Schlauch stecken und diesen eigenhändig hinabstoßen und sagen es seien keine Kinder, sondern Kälber“, so ersehn wir aus dem von ihm mitgeteilten verhüllten Kindesopfer, daß es sich da wohl um einen alten, aber doch verpönten Brauch handeln wird.

Ebenso erzählt Lampridius in seiner vita Heliogabali 8 davon, daß man vornehme und schöne Knaben in Syrien geopfert habe. Es mag ja sein, daß wir mehr vom Menschenopfer der Syrer hören würden, wenn die Quellen reichlicher flössen. Aber auch das nördlichere Syrien könnte da unter indogermanischem Einfluß stehn.

Ebenso spärlich ist das, was von Menschenopfern bei den Arabern erwähnt wird. Bekannt ist ja der Bericht des Nilus (aus dem 5. Jahrhundert n. Chr.). Dieser erzählt von den Arabern der Sinaihalbinsel, daß sie mit Vorliebe schöne Knaben in der Morgendämmerung dem Morgenstern opferten (*ἄστρῳ δέ τῷ πρωϊνῷ προσκυνοῦντες καί θύοντες ἀνατέλλοντι τῶν λαφυρῶν τὰ δόκιμα ὅταν ἐξ ἐφόδου λῃστρικῆς αὐτοῖς περιγένηταί τι πρὸς σφαγὴν ἐπιτήδειον. παῖδας δὲ μάλιστα προσφέρειν σπουδάζουσιν*

1) Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1912, I S. 350.
2) K. A. T.³ S. 599.

ὥρᾳ καὶ ἡλικίας ἀκμῇ διαφέροντας ἐπὶ λίθων συμπεφορημένων περὶ τὸν ὄρθρον τούτους ἱερεύοντες Opera ed Migne P. Gr. 613).[1] Auch Procop[2] und ein Syrer bei LAND[3] wissen von Menschenopfern zu berichten, die man zu Ehren der Uzza, der Göttin des Morgensterns schlachtete. Porphyrius endlich teilt mit, daß in Duma jährlich eine Jungfrau geopfert und an dem Altar bestattet wurde.[4] Doch zeigen die Versuche, die Menschen durch Abgabe von Tieren zu lösen, daß man vielfach dagegen Widerwillen empfand.[5] Nimmt man noch hinzu, daß bei den Ägyptern das Menschenopfer nur für die allerälteste Zeit mehr angenommen (und gewiß mit Recht angenommen) als bewiesen wird[6], so stehn wir vor der Tatsache, daß in dem Umkreis der Kanaan umgebenden Völker das Menschenopfer außerordentlich zurücktritt. Da ist es doch sicher auffallend, wenn wir auf kanaanäisch-phönikischem Boden ein so häufiges Vorkommen dieses grausigen Brauches vorfinden, daß man ihn geradezu als Charakteristikum für die Religion dieser Völker bezeichnen kann. Das A. T. bezeugt es bekanntlich, daß man nicht bloß in Moab[7], sondern in Israel selbst bis in die Zeiten des Manasse zahlreiche Kinder der Gottheit schlachtete und verbrannte.[8] In der bekannten Erzählung Gen 22 verrät sich deutlich genug das Bewußtsein, daß die Israeliten meinen konnten, sie dürften in der Opferung des Liebsten, was sie hatten, hinter den Kanaanäern nicht zurückstehn. Demgegenüber soll das Erlebnis des Abraham die Hörer belehren, daß ihr Gott Jahwe vor allem mit dem Opfer eines gehorsamen Willens, daneben mit der Darbringung von Tieren an Stelle von Menschen zufrieden ist. Die in der Erzählung enthaltene Verwerfung beweist aber, daß man im Volk vielfach glaubte (und auch darnach handelte), Jahwe wünsche Kindesopfer. Wenn wir dem Menschenopfer bei dem Volk Israel ziemlich häufig begegnen, so haben wir

---

1) Nach KARL HEUSSI, Nilus der Asket und der Überfall der Mönche am Sinaj (Neue Jahrbücher 1916, I. Abt., Bd. 37, S. 107 ff.) sei das Menschenopfer der Sinajbeduinen, von dem Diodor nichts weiß, ein Motiv des Abenteuerromans; vgl. GRESSMANN, Theol. Literaturzeitung 1917, S. 155.

2) Bellum Persicum II 28.

3) LAND, Anecdota Syriaca III 247.

4) De abstinentia II 56.

5) Siehe hierzu überhaupt WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums [2] S. 43 f. und 113 f.

6) EDUARD MEYER a. a. O. S. 58. S. 90 f.

7) 2 Reg 3 27.

8) 2 Reg 21 6 Mch 6 7.

das aber wohl als eine nicht von seinen israelitischen, sondern seinen kanaanäischen Eltern vererbte Sitte anzusprechen.[1] Darauf führen doch die Ausgrabungen, die uns reichliche Belege für das Menschenopfer bei den vorisraelitischen Bewohnern Israels in die Hände gegeben haben. Man denke an die Kinderopfer in Gezer, an die Reste eines geopferten Jünglings, einer geopferten Jungfrau ebendort.[2] Vor allem zeugen die vielen Bauopfer, die über oder unter der Schwelle, in der Mauer eingemauerten Leichen oder die sie vertretenden Lampen oder Krüge von der Sitte, Menschen zu opfern. Wenn sich gerade hier verhältnismäßig viele Beispiele finden, so liegt das in der Natur der Sache. Die Einmauerung hat sie uns bewahrt.[3] Man darf daraus gewiß den Schluß ziehen, daß das Menschenopfer auch bei anderen Gelegenheiten häufig genug dargebracht wurde. Es ist doch staunenswert, wie schwer es der Jahwereligion wurde, das zu beseitigen, ein Zeichen, daß dieser Brauch recht festgewurzelt und auch viel angewendet war. Das beweist ja nun auch Phönikien und das mit ihm zusammenzunehmende Karthago. Denn was von Karthago gilt, werden wir auch von Phönikien anzunehmen haben, wenn wir es auch mangels der Belege nicht so belegen können, daß Menschen- und Kinderopfer hier ganz besonders gang und gebe war.[4] Bei den Karthagern finden wir den Brauch, in schweren Notfällen den Erstgebornen der Gottheit zu opfern, ja wir hören, daß nach einem Mißgeschick die über das Vorenthalten der Knaben erzürnte Gottheit durch Opferung von 200 Knaben besänftigt sei.[5]

---

1) Siehe das Gebot Ex 34 $_{19}$^{a}. Noch ein Hesekiel wagt es nicht, gegenüber der Volksmeinung, daß Jahwe solche Opfer fordere und annehme, ein entschiedenes „Nein“ auszusprechen (20 $_{25}$), wenn er auch andererseits behauptet, diese Opfer hätten die Israeliten den Götzen dargebracht. Er sagt, Jahwe habe Israel zur Strafe das Gebot des Kindesopfers erlassen. Anders Jeremias (7 $_{21}$), dessen Polemik doch auch darauf führt, daß man meinte, Jahwe diese ihm wohlgefälligen Opfer darzubringen.

2) Thiersch a. a. O., 1909, S. 360 ff.

3) Vgl. auch die Bauopfer des Chiel in Jericho 1 Reg 16 $_{34}$.

4) Zu den Menschenopfern der Phöniker: Philo von Byblus (Fragment. Hist. Graec. III 570 = Eus. Präp. Er. 156 D.); Movers, Phönik. Religion I S. 299 ff. Haben die Kanaanäer und Hebräer dem מלך (hebr. מֹלֶךְ, Porphyr.: *Χρόνος*) geopfert, so wird derselbe Gott מלך (phön. מִלְךְ) bei den Phönikern gleichfalls Menschenopfer entgegengenommen haben.

5) Menschenopfer in Karthago: Porphyr. de abstinentia II 27. 156; Diodor. XX. 14; Plut. de Superst. 13; Tylor, Die Anfänge der Kultur, 1873, S. 400.

Es soll hiermit nicht gesagt sein, daß nicht auch bei den Babyloniern, Arabern, Ägyptern seinerzeit das Menschenopfer alter Brauch war, aber das scheint doch richtig, daß man sich im Nil- wie Zweistromgebiet schon in ältester Zeit davon löste und daß auch bei den Arabern das Menschenopfer keine so große Rolle spielte. Wie ganz anders auf kanaanäisch-phönikischem (auch syrischem?) Boden! Wie erklärt sich das? Es liegt nahe, auch hier an indogermanischen Einfluß zu denken.

Die Menschenopfer bei den Griechen finden wir doch noch bei Homer als selbstverständliche Einrichtung vorausgesetzt.[1] Ebenso hat das Menschenopfer in Rom sich bis zum Jahre 97 n. Chr. erhalten am Tage des Jupiter Lativius und den Kompitalien, wo der Senat es endgültig abschaffte. Von den Skythen berichtet Herodot über Menschenopfer bei der Leichenfeier der Fürsten (Herodot IV, 71). Besonders bei den Germanen war das Menschenopfer bei allen Stämmen Sitte und weit verbreitet. Dem Kriegsgott Ziu, dem Totengott Odin brachte man — meist Kriegsgefangene — als Opfer dar. Ein König opferte seinen Sohn, um sich das Leben zu verlängern, Völker opferten ihren König, um dadurch Mißwachs zu beseitigen.[2] Ebenso bei den Slawen. Und wenn Oldenberg abgesehen von den Bauopfern[3] nur noch Reste und Erinnerungen an Menschenopfer in den Veden nachzuweisen vermag, so führt doch die aus Indien bekannte Witwenverbrennung, die gewiß auf uralten Brauch, uralte Anschauung zurückgeht, auch hier auf eine Zeit, in der Menschenopfer Sitte und Brauch war.[4] Be-

1) Man denke z. B. an die Troer, die Achill den Manen des Patroklus opferte; an die Polyxena, die am Grabe des Achill geopfert wurde. Siehe die Aufzählung des Porphyrius a. a. O. § 56.

2) Grimm, Deutsche Mythol. I S. 38.

3) Oldenberg, Religion der Veda S. 363 ff.

4) Zur Witwenverbrennung bei den Indern siehe Winternitz, Die Frau in der indischen Religion, Archiv für Frauenkunde u. Eugenik, 1915, S. 69 ff. Nach ihm war die Verbrennung der Witwe von Fürsten und vornehmen Kriegern wohl nur in ältester Zeit als Opfer gedacht. Später war mehr der Gesichtspunkt der Askese und Selbsthingabe maßgebend. Zu Witwenverbrennung bei Slawen (Wenden, Polen, Russen), bei den skandinavischen Germanen siehe Ploss-Bartels, Das Weib in Natur- und Völkerkunde[9] II S. 672 ff. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[7] S. 533 ff. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, 1900, IV. S. 312 f. — Bei den Thrakern stritten sich die Frauen des verstorbenen Mannes um die Ehre des Mitbegrabenwerdens (Herodot V, 5). Im übrigen beweisen mancherlei Ersatzopfer in Indien nach H. Jacobi zur

sonders aber ist auf das Bauopfer hinzuweisen. Gewiß ist die Sitte, einen Bau durch Opfer (sei es Menschenopfer und dessen Ersatz, sei es Tieropfer) zu weihen und die Dämonen des Hauses zufriedenzustellen, weit über die Erde verbreitet.[1] Aber besonders reichlich finden wir ihn doch wieder bezeugt auf indogermanischem Gebiet.[2] Auch die Tötung des Remus dürfte im letzten Grunde als ein Bauopfer anzusehen sein. Auffallend ist hier wieder, daß wir davon nichts hören bei den Semiten, ausgenommen den Kanaanäern und vielleicht auch den Syrern. Hier aber (auf kanaanäischem Gebiet) begegnen uns die eingemauerten Menschenleichen oder an deren Stelle die leeren Lampen und Krüge in großer Fülle.[3] Man könnte sagen, daß bei den Arabern die schriftlichen und die baulichen Quellen zu spärlich fließen. Anders liegt es nun doch bei den Babyloniern. All diese Häuser und Paläste, die man ausgegraben und durchforscht hat, ergaben bisher auch nicht den geringsten Anhalt für solch einen Brauch. Und ebenso liegt es auch mit Ägypten.

Wenn man dies alles zusammennimmt, so legt sich die Vermutung, daß wir in allem dem Spuren von Indogermanen zu sehen haben, nahe genug. Die Zeit ihres Hausens in Syrien dürfte verhältnismäßig früh anzusetzen sein, da wir in Palästina wohl die Dolmen (die kleine Steinstube) finden, aber nicht die Riesenstube (Deutschland, Skandinavien) oder das Kuppelgrab (Mykena), zu dem sich die kleinere Steinstube entwickelt hat.[4] Diese Vermutungen würden ja nun eine schöne Bestätigung finden, wenn wir diese auf indogermanische Einwanderung und Ansiedlung führenden Anzeichen mit dem, was literarische Quellen angeben, in Zusammenhang bringen könnten. Es ist längst aufgefallen, daß eine Reihe der Tell-Amarnabriefe bedeutende

---

Genüge, daß in alter Zeit das Menschenopfer dort Brauch war. — Weber bringt in seinem Aufsatz „Über das Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit“ (Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft Bd. 18 S. 262—87) recht reichliche Belege für das Menschenopfer der alten Inder bei.

1) Siehe Tylor a. a. O. I S. 104 ff.

2) Für Germanen siehe Grimm, Deutsche Mythologie S. 972 u. 1095. Für Indien Oldenberg a. a. O. S. 363 f.; Weber a. a. O. S. 264.

3) Siehe Gressmann, Altorient. Texte und Bilder II S. 54 f. Für das Syrische kommt wohl die Sitte in Betracht, den 22. Mai als Gründungstag von Antiochia und Todestag einer Jungfrau zu feiern, die bei der Gründung geopfert und dann später als Göttin verehrt wurde. Malalas, ed. Bonn 200.

4) Sophus Müller, Urgeschichte Europas S. 72 ff.

nichtsemitische Einschläge verraten.[1] Dazu kommen nun die Namen von Dynasten aus den Amarnabriefen, die deutlich arisch sind: Šuwardata, Jašdata, Artamanja u. a.; ferner wohl Biridija oder Biridašja, Namjawaza, Teuwatti, Šubandi, Šutarnu und manche andere. Gerade bei palästinensischen Dynasten begegnen sie sehr oft. Wir sehen also, daß ganz Syrien bis an die Grenze der Wüste von arischen Stämmen überschwemmt worden ist, deren Häuptlinge in einzelnen Städten die Herrschaft gewannen und Dynastien gründeten.[2] Die Arzawabriefe[3] in der Amarnasammlung sind in der Sprache der Boghazköitexte geschrieben, d. h. nach den Feststellungen von Hrozny in einer indogermaischen Sprache.[4] Daß Chittiter zu den vorisraelitischen Bevölkerungsschichten Kanaans, besonders im Süden gehörten, hat das A. T. ja immer ausgesagt. Uria „der Chittite" wird kein weißer Rabe in Israel gewesen sein. Es müßte also die indogermanische Welle, die Kleinasien überschwemmte und den Vorbewohnern Sprache und Herrscher aufdrängte, weiter bis an die Grenze Ägyptens vorgedrungen sein. Da liegt es nahe genug, hiermit die oben vermuteten Spuren indogermanischen Einflusses zusammenzunehmen. Ob der Vorstoß der Indogermanen nach Kleinasien und nach Syrien mit Eduard Meyer um 1700 anzusetzen ist, die megalithischen Denkmäler u. a. dagegen uns in weit frühere Zeit führen, ist schwer auszumachen. Notwendig scheint mir eine Auseinandernahme und somit etwa das Rechnen mit einer doppelten indogermanischen Einwanderung nicht zu sein.

Nach allem bisher Bemerkten wird man sich nicht wundern, wenn man auch in Religion, in Sagen und Sitten Israels auf Indogermanisches stößt. Man hat eben nicht bloß mit ägyptischen, babylonischen, ägeischen, sondern auch mit chittitisch-indogermanischen Einflüssen auf dem Boden Kanaans zu rechnen. Ein Beispiel möge das klarmachen.

Daß die Paradieserzählung aus zwei Fäden zusammengeflochten ist, darf als bekannt und trotz vereinzelten Widerspruches auch als angenommen gelten, wenngleich die Auseinanderwirrung der zwei Fäden in verschiedener Weise geschieht.[5]

1) Böhl, Kanaanäer und Hebräer, 1911, S. 14.

2) Eduard Meyer a. a. O. S. 601.

3) Knudtzon, Die El-Amarnabriefe Nr. 31 und 32.

4) Den Beweis scheint mir Hrozny doch erbracht zu haben, vgl. seine Sprache der Hethiter, 1916.

5) Es scheint mir ein Grundfehler von Obbink (het bijbelsch Paradijsverhaal en de babylonische bronnen 1917), daß er auf die Scheidungen keine Rücksicht nimmt.

Ich gewinne über Smend[1] und Albert[2] hinausgehend folgende zwei Erzählungen. J[1] berichtete: Zu Anfang gab es nur staubige, wasserlose Wüste. Nicht einmal Wüstengestrüpp (שיח) war vorhanden. Aus diesem Wüstenstaub (עפר) bildete Jahwe das erste Kinderpaar. Darnach ließ er einen Quell aus der Erde aufspringen und legte um ihn einen „Garten", eine Oase, mit köstlichen Bäumen an, in dessen Mitte sich ein besonderer Baum befand. Daß es mit diesem Baum eine besondere Bewandtnis hatte, konnten die Menschenkinder aus der schweren Strafe entnehmen, die auf dem Genuß seiner Früchte stand, wenn sie auch nicht wissen, was es eigentlich mit dem Baume ist. Der Tag des Genusses, heißt es, soll für sie auch der Tag des Todes sein. Doch wie sind Kinder! Die Lust ist stärker als die Furcht. So unterliegen denn die ersten Menschen der durch die böse Schlange an sie herantretenden Versuchung. Sie essen die verbotene Frucht. Da werden ihre Augen aufgetan. Sie sehn ihre Blöße: sie sind wissend geworden. Das kostet sie zwar nicht das Leben, aber den Aufenthalt in dem köstlichen Garten. Von Wüstenstaub stammen sie, zur Wüste mögen sie zurück. Da wird die kümmerliche Ernährung sie alle Tage an das erinnern, was sie verloren. Ein schwerer Fluch macht dem paradiesischen Zustand ein Ende. Die Erde, aus der bisher so köstliche Bäume emporwuchsen, soll ihnen jetzt nur Wüstengestrüpp tragen. Der göttliche Garten mit seinem Zauber ist dahin. Jetzt erst wachsen, so wohl der Gedanke, die Wüstenpflanzen auf (2_5 3_{18}), jetzt erst beginnt Zeugung und Geburt. Denn jetzt erst werden die Menschen mannbar. Bisher waren sie Kinder. Der Raub an dem Wissen, das der göttliche Zauberer sich bisher vorbehalten, macht sie nun fähig, selbst Menschen hervorzubringen, was bisher ein Vorrecht der Gottheit war, macht sie weiter fähig, die Welt durch mancherlei Künste und Fertigkeiten zu beherrschen. Außerhalb des Paradieses beginnt Zeugung und Geburt. Durch den Zeugungsakt zeigt sich der Knabe als Mann, so daß das Mädchen jetzt ausrufen kann, ich habe einen Mann bekommen und ihn darnach Qajin benannt. Durch die Geburt erweist sich die Frau als Brunnen des Lebens, so daß der Mann sie darnach 'Chavva' heißt. Vordem waren sie die einzigen, war mit Begattung und Geburt nicht gerechnet. Da fehlten natürlich auch die Eigennamen, die sich jetzt als nötig erweisen. — Das Ganze: die Schaffung aus Wüstenstaub,

1) Die Erzählung des Hexateuch, 1912.

2) ZAW 1913, S. 1 ff. S. 161 ff.

die Oase in der Wüste, das Hinausgewiesenwerden in die Wüste, der Nomadenstammbaum (Gen 4 $_{18 ff.}$) zeigt deutlich genug die Herkunft dieser Erzählung. So dachten es sich Nomaden. Nach ihnen hauste in der Oase ein dämonisch göttliches Wesen, im heiligen Wasser wie im heiligen Baum daselbst. Und solche Dämonen stellte man sich mit Vorliebe in Schlangenform vor. Kein Wunder, wenn ein Stammgott sich der heiligen Orte bemächtigte, daß dann eine Spannung, daß bittere Feindschaft zwischen dem ursprünglichen Besitzer, dem Schlangendämon, und dem neuen Herrn die Folge war. Man sieht, die Stoffe, aus denen diese Paradiesgeschichte entstand, waren für ein Nomadenvolk gegeben. Wir können aber aus der Tatsache, daß Qajin, der Vater des Stammes Qajin, und Chavva, die Mutter des Stammes der Chivviter, als erstes Menschenpaar erscheinen, wohl mit Recht schließen, daß Israel diese Erzählung von den Halbnomaden in Südpalästina übernahm.[1]

Daß diese Erzählung nichts Indogermanisches an sich trägt, liegt auf der Hand. Sie mußte nur vorgeführt werden, weil nach ihrer Ausscheidung eine andere zusammenhängende Paradiesgeschichte herausspringt, mit der es wesentlich anders liegt. Diese (auf J^2 zurückgehend) verläuft folgendermaßen: Es war einmal eine Zeit, da gab's noch kein Korn. Denn es fehlte der Bauer, es zu ziehen (2 $_{5 a\beta\, b\beta}$). Da formte Elohim den Ackerbauer aus der Erde des Ackers und belebte ihn (v $_7$ z. T.). Und er setzte ihn nach Eden, den Gottessitz auf hohem Berge, wo allerlei prächtige Bäume mit schmackhaften Früchten wuchsen Von ihm aus strömt das lebendige Naß in vier gewaltigen Strömen über die ganze Erde hin. Der Mensch aber hatte die Aufgabe, diesen köstlichen Park in Ordnung zu halten und zu bewachen (vor Dämonen?). Doch diese Aufgabe schien Elohim für einen Mann zu schwer. Er

1) Die Begründung dieser Ausscheidung und aller damit verbundenen Einzelheiten hoffe ich anderen Ortes geben zu können. — Die Chivviter, deren Namen man vielleicht zutreffend mit STADE, Geschichte des Volkes Israel S. 110; BAENTSCH, Exodus — Levit. — Numeri S. 21 als Zeltbewohner (von חוה Zeltdörfer) erklärt und schon damit als ursprüngliche Nomaden bezeichnet, saßen ursprünglich auch im Süden (vgl. Sib'on der Chivviter im Süden Gen 36 $_3$). Sie sind mit Qajin verwandt (die kenitische Sippe Re'uel ist mit der chivvitischen Sib'on verwandt Gen 36 $_4$). Sie mögen dann, einem Druck von Süden nachgebend, später mehr nordwärts gezogen sein. Weil ein gegenüber dem benachbarten Stamme Qajin schwächerer Stamm erscheinen die Chivviter als von einer Frau herkommend (vgl. Lea und Rahel neben Israel). Zu J^1 gehören: Gen 2 $_{5a\alpha}$ $_{5b\alpha}$ $_{7a\alpha}$ bis עפר (ohne בעדן מקדם) 6 $_{16}$ u. $_{17}$ (diese drei in etwas abgeänderter Form), 3 $_{1-17a}$ $_{18a}$ $_{19a\alpha\, b\beta}$ $_{24a}$.

sah nach Hilfe für ihn aus. Die mancherlei Tiere, die er zu diesem Zwecke gleichfalls aus dem Ackerboden formte und belebte, genügten nicht zu diesem Zweck. Ochs und Esel, Hund und Ziege — schon die Namen, die der Mensch ihnen gibt, zeigen, daß er sie nicht als vollwertige Ergänzung und Hilfe anerkennt. So schafft Elohim das Weib. Sie ist seine Kameradin und Arbeitsgenossin. Sie geht dem Manne nicht nur bei seiner Arbeit zur Hand. Sie dient seinen geschlechtlichen Bedürfnissen und wird ihm auf dem Wege von Befruchtung und Geburt neue Hilfskräfte zuführen (2 9a 10—15 18—25). Die Ersterschaffenen gingen übrigens nackend, ohne sich zu schämen. Aber der Mensch täuscht die in ihn gesetzte Erwartung. Er muß Eden nicht genügend gepflegt und bewacht haben. Wie dem auch sei: Jahwe kann den Adam und sein Weib nicht mehr brauchen. Sie müssen das köstliche Eden verlassen und sich nun auf der Erde mühsam ihr täglich Brot erarbeiten ihr ganzes Leben lang, bis sie zur Erde werden, aus der sie genommen sind. Bei ihrer Entlassung kleidete Elohim Mann und Weib in Tierfelle, ihre Blöße zu decken und sie auch wohl gegen die Unbilden der Witterung zu schützen. An ihrer Stelle aber verwehren jetzt Kerube den Zugang zum Garten Eden (3 17b 18b 19aβ 21 23 24 z. T.). Der Tod gilt in dieser Quelle nicht als Strafe, sondern als natürlicher Abschluß des Lebens (18bβ 19aβ). Er ist von Anfang gesetzt und ergibt sich aus der Entstehungsweise des Menschen (2 7 vgl. 3 19aβ). Auch Schwangerschaft und Geburt sind schon bei der Erschaffung der Frau durch Gott gewollt. Das läßt der Erzähler 2 25 deutlich als seine Meinung erkennen.

Daß diese Erzählung mit dem Wohnort Jahwes auf einem Götterberg im Norden nicht aus Israel stammen kann, das ja Jahwe von Haus aus auf dem Sinaj in einer Wüste südlich von Kanaan wohnend dachte, liegt auf der Hand. Das Ganze sieht auch nicht nach einem Gebilde nomadisierender Völker aus. Schon daß der erste Mensch Bauer ist und daß sein Name 'Adam' eine Bezeichnung des von der Adama, dem Ackerland, genommenen Ackers ist, spricht dagegen. Ist es die bäuerliche Bevölkerung Kanaans, von der Israel den Stoff übernahm, so sind die Bausteine dieses Gebäudes doch nicht alle aus Kanaans Bergen genommen. Anscheinend sind hier zwei ursprünglich selbständige Sagen verbunden. Denn der Götterberg war gewiß schon vor dem Menschen da, ist nicht erst seinetwegen gebildet. Ebensowenig aber der Mensch auch für ihn. Hier soll er Gärtner und Pförtner werden. Gott aber schafft doch einen Bauersmann. So steht die Sage

von der Enstehung des Menschen selbständig neben der vom Paradies. Gott macht (darauf weist schon die kanaanäische, nicht aber die babylonische Sprache) den Adam aus der Adama. Er bildet — auch das gibt die kanaanäische und wieder nicht die babylonische Sprache an die Hand — die 'Ischscha' aus dem 'Isch'. Er arbeitet wie ein Figuren bildender Mensch. Der schneidet sie in Kanaan nicht aus Stein oder Holz — wo man so von Anfang bildete, ist diese Erzählung nicht entstanden — auch bedient er sich nicht der Drehscheibe des Töpfers. Die muß bei Entstehung dieser — darnach recht alten Erzählung — noch nicht in Gebrauch gewesen sein. In ähnlicher Weise bildet er die Tiere und belebt sie. Das „Göttliche", das „Unbegreifliche" in ihnen ist das Leben, das im Atmen der Nase sich betätigt, durch die Nase ausfährt, also durch sie auch eingehaucht ist. Neben Mann und Tieren stehn die Frau, die Kinder. Also kam es zu den Bauern, dem Bauernhof, zu dem Leben des Bauern, der den Acker bestellt, sich sein Brot erwirbt, bis er wieder zu seiner Mutter Erde zurückkehrt.

Das alles kann ursprünglich kanaanäisch sein. Anders liegt es mit dem Göttersitz im Norden. Der Verfasser von 2_{11-14}, den man von J^2 nicht zu unterscheiden braucht, sucht ihn an den Quellen des Euphrat und Tigris, also in Armenien. Darauf führt auch wohl die Flutgeschichte in J^2, wenn auch das בהרי אררט Gen 8_4 in PC. die entsprechende Notiz in J^2 verdrängt hat. Auch bei J^2 wird man sich den Strandungsort in jener Gegend denken müssen.

Es liegt doch nahe, den Ausgangspunkt der zweiten Menschheit dort zu suchen, wo die erste Menschheit ursprünglich hauste. Diese war ja gewürdigt bei der Gottheit zu weilen. Und nach der Vertreibung ist sie doch wohl in Nähe des Paradieses gedacht. Hier also, auf den höchsten Bergen im fernen Nord wohnte die Gottheit. Hier war der mächtige Quell, der die großen Weltströme speiste. Der Götterberg im höchsten Norden ist nicht babylonisch. Die Babylonier versetzen den Versammlungsort der Götter in den Osten.[1] Von einem die vier Weltströme dort speisenden Quell verlautet bei ihnen nichts.

---

1) Zu dem Götterberg im Osten, unter dem Du-Azag, dem Ort der Götterversammlung am Beginn des neuen Jahres, s. Jensen, Kosmologie der Babylonier S. 212. 237. 241. Jes 14_{13} ist die einzige Stelle, der man eine sichere Aussage über den babylonischen Götterberg im Norden entnimmt. Aber das Lied ist m. E. nachexilisch und irrtümlicherweise auf einen babylonischen König bezogen. Es handelt, glaube ich, von Alexander dem Großen, auf den das Ganze ebensogut paßt, wie es auf einen der babylonischen Könige

Dagegen treffen wir diese Anschauung auf indogermanischem Boden an. Nach den Indern entströmt der Ganges dem Fuß des Vischnu, fällt da vom Himmel, umfließt die Stadt Brahma auf dem Berg Meru und geht in vier Strömen nach den vier Himmelsrichtungen auseinander. Dieser Berg, für den auch wohl der Himmava (Himmalaya) eintritt, wird im Norden gedacht. Wir haben es hier mit Anschauungen zu tun, die weder zu dem Brahmanismus noch Buddhismus stimmen und also wohl älter sein dürften.[1] Ob sie den Indern ursprünglich sind, wissen wir nicht. — Ähnlich liegt es bei den Persern. Nach Justi erklärt sich der Glaube an den Taêna, einen Götterberg im äußersten Norden in der Mitte des Harabrza'ti, aus der geographischen Lage, in der wir die ursprünglichen Vertreter dieses Glaubens, etwa in „Baktrien oder im medischen Atropatene" finden.[2] Daß die weiter westlich wohnenden Völker den Meruberg in dem großen Ararat fanden, ist natürlich. Er war ja der größte Berg des Nordens für sie, galt als unbesteiglich, den Menschen unzugänglich, schien mit seiner wolkenverschleierten, in den Himmel ragenden Spitze Sitz der Götter zu sein. Wie die Inder den Meruberg auf den Himmava festlegten, so die Umwohner des Araratgebirges auf den Ararat.[3]

Mit dem Götterberg hoch im Norden scheint aber eine andere Vorstellung bei den Indogermanen verbunden zu sein, nämlich die von köstlichen, Gesundheit (so der Gokart-Baum) und Unsterblichkeit (Hom-Baum) verleihenden Bäumen[4], von Gold und Schätzen, die Greife zu bewachen hätten.[5] So läge es denn nahe auch das von indogermanischer Seite herzuleiten.[6] Mag auch der Gedanke und das Bild des Kerub aus Altägypten stammen, wo man ihn schon in der Nagada-Periode

nicht paßt. Im Munde des Alexander ist eine arische Vorstellung nicht verwunderlich. Daß er sich zu den Göttern erheben wollte, war bekannt. Einem babylonischen König lag diese Vorstellung fern. Da wäre es auffallend, wenn ein Israelit ihm das nachsagte.

1) Wilson, The Vishnu Purána, 1865, S. 110 ff. 118 ff.

2) Justi, Beiträge zur persischen Geographie I S. 4.

3) Der Ararat ist zuerst 1829 von dem Dorpater Naturforscher Parrot erstiegen. Die obersten mit ewigem Schnee bedeckten 1400 Meter der Spitze halten die Armenier noch heute für unbesteiglich und durch Geister gegen Menschen geschützt.

4) Vgl. Casarelli, La philosophie mazdéenne sous les Sassanides S. 114 f., und Spiegel, Eranische Altertumskunde zu dem Gegenstand.

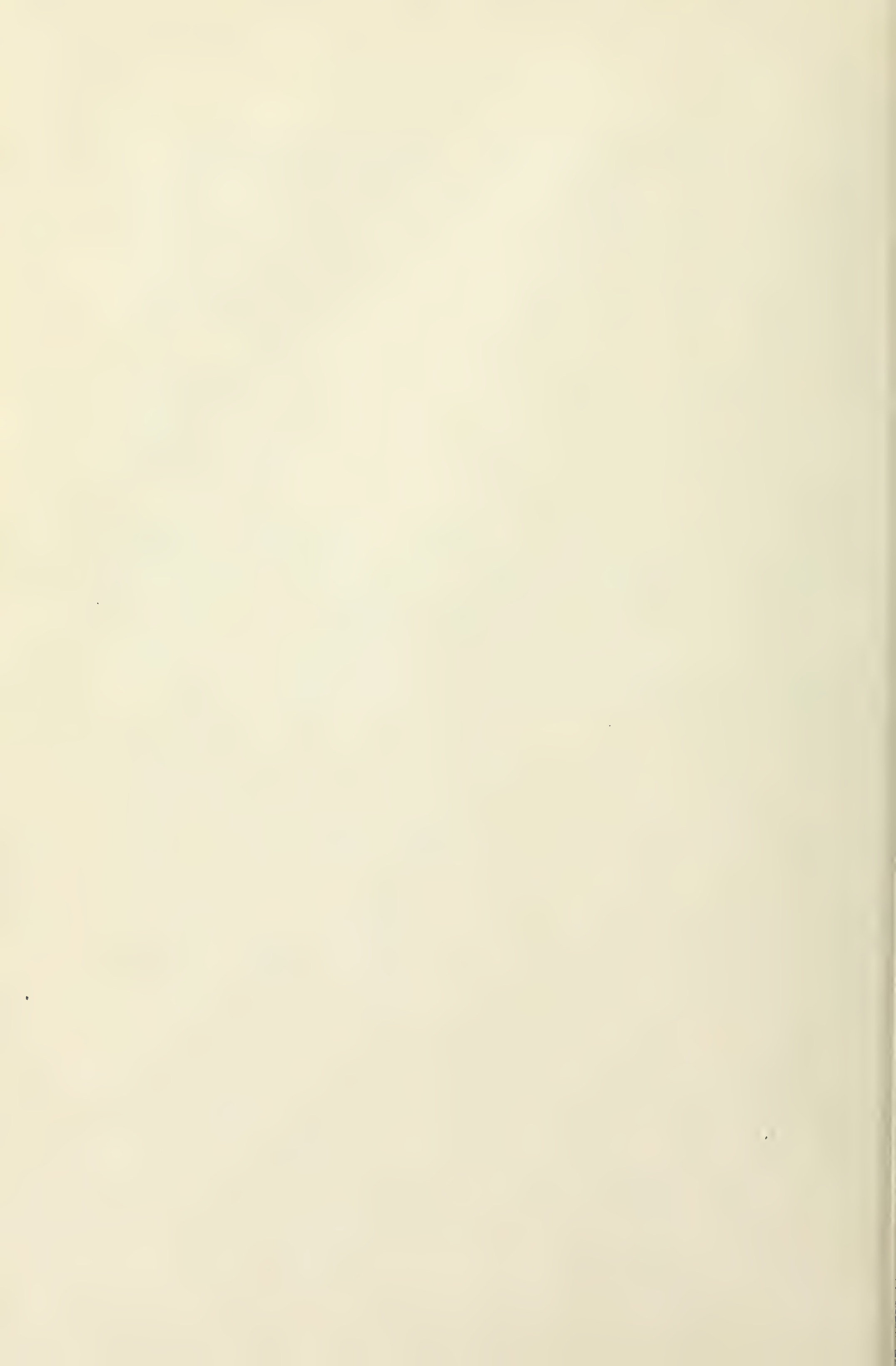
5) Siehe Herodot 3, 116. 4, 13.

6) Zu den Schätzen im Paradies vgl. Hes 28 11 ff.

findet, so scheint der Kerub doch erst im Chittitischen seine uns bekannte Bedeutung als des Begleiters und Wächters der Gottheit bekommen zu haben und also nach Westen (Mykenä, Griechenland) und Osten (Assyrien) wie Süden (Phönikien, Israel) übermittelt zu sein und zwar mit dem vielleicht doch aus dem Indogermanischen zu erklärenden Namen כרוב, γρύψ. Unter Einfluß der Indogermanen hätte der ägyptische 'srf' seinen Namen und seine Bedeutung im Chattulande geändert.[1]

Diese Beispiele mögen genügen, um die Frage, ob auch Indogermanen in Kanaan gewesen sind, recht bedeutungsvoll erscheinen zu lassen. Natürlich handelt es sich bei dem oben Ausgeführten mehr um Vermutungen als Gewißheiten. Aber es lohnt sich doch wohl, auf diese Dinge näher hinzuweisen.

1) Eine nähere Begründung und Auseinandersetzung mit FURTWÄNGLER (Gryps in ROSCHERS mytholog. Lexicon) und PRINZ (bei PAULY-WISSOWA, Realencyclopädie des klass. Altertums unter Gryps, 1912) beabsichtige ich an anderer Stelle zu geben. — Mag auch die Erklärung aus der Wurzel 'griften', 'grhab' = greifen mit PRINZ gegen FURTWÄNGLER abzulehnen sein, so liegt immerhin indogermanische Herkunft von γρύψ, כרוב nicht gar so fern. Daß man den Namen für ein dämonisches Fabelwesen nicht erklären kann, ist ja nicht verwunderlich.



Über die textkritisch begründete Ausscheidung vermeintlicher christlicher Interpolationen in den Testamenten der zwölf Patriarchen.

Von

Nils Messel.

Die christliche Herkunft der Testamente der 12 Patriarchen war lange Zeit hindurch unbestritten und hätte es immer bleiben sollen. Im letzten Menschenalter, seit dem Erscheinen der Abhandlung Schnapps über diese Schrift[1], hat sich aber im Urteil der Forscher ein Umschwung vollzogen. Man sieht in den Testamenten eine christlich überarbeitete jüdische Schrift aus der Makkabäerzeit. Demnach entsteht die Aufgabe, die christlichen Interpolationen soweit möglich auszuscheiden. Schnapp, Bousset und Charles haben sich darum bemüht. Schnapp folgte in der Ausscheidung nur inneren Gründen. Nachher ist aber viel neues textkritisches Material zutage gefördert worden. Darunter hat die armenische Übersetzung besondere Aufmerksamkeit erregt, weil in ihr eine nicht geringe Anzahl Sätze bestimmt christlicher Farbe fehlen. Das schien natürlich die Hypothese Schnapps in überraschender Weise zu bestätigen. Andererseits erwuchs daraus zugleich die Aufgabe, zu untersuchen, in welchem Umfang die vermuteten christlichen Interpolationen auf dem Wege der Textkritik zu beseitigen wären; je mehr das geschehen konnte, auf desto sichererem Boden mußte die Hypothese von der jüdischen Herkunft der Schrift stehen. Diese Aufgabe hat Bousset[2] aufgenommen. Er geht die Interpolationen Schnapps der Reihe nach durch und schränkt sie bedeutend ein. Was er mit

1) Friedrich Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen. Halle 1884.

2) W. Bousset, Die Testamente der XII Patriarchen. Zeitschrift für die neutestl. Wissenschaft I. (1900) S. 141—175.

Hilfe der Textkritik streichen kann, streicht er; für das übrige leugnet er, soweit irgend möglich und noch darüber hinaus, die christliche Herkunft. So kommt er zu dem Resultat, „daß wir beinahe mit zwingender Sicherheit, d. h. auf Grund der Vergleichung der verschiedenen Textzeugen, den ursprünglichen jüdischen Grundtext der Testamente herstellen können" (S. 173). CHARLES[1] befolgt dasselbe Verfahren wie BOUSSET, trennt sich aber von ihm in der Beurteilung vieler einzelner Stellen. Das Vertrauen zu dem Armenier, besonders wo dieser nicht einhellig ist, ist bei ihm bedeutend geringer als bei BOUSSET.

Die neuere Betrachtung der Testamente als einer jüdischen vorchristlichen Schrift kann ich mir nicht aneignen. Es ist an der Zeit, daß man dagegen und gegen die von BOUSSET und CHARLES betriebene Textkritik, soweit sie diese Frage angeht, aufs bestimmteste protestiert. Die Frage nach der Herkunft der Testamente muß neu untersucht werden; sie ist von entscheidender Bedeutung für die Auffassung vom Verhältnis des Christentums zum Judentum. Die vermeintliche jüdische Grundschrift, die BOUSSET und CHARLES durch ihre Textbehandlung herstellen, würde uns, wenn ihr Judentum echt wäre, einen sonst unbekannten Typus jüdischer Frömmigkeit enthüllen, der dem Christentum weit näher stände als das bisher bekannte Judentum, und der geradezu als eine Präformation des Christentums nach wichtigen Richtungen hin, nämlich was die Ethik und den Universalismus angeht, gelten müßte. Bedeutende Interessen der Geschichtsforschung sind also mit im Spiel.

Die Frage in ihrer Breite kann ich hier nicht aufnehmen. Ich möchte nur ein paar Punkte herausheben. Zunächst möchte ich betonen, daß die jetzt gewöhnliche Behandlung der Testamente überhaupt recht bedenklich erscheinen muß. Man hat vor sich eine in ihrer gegenwärtigen Textform entschieden christliche Schrift. Zuerst bricht man ihr die hervorstechendsten christlichen Spitzen ab. Was übrig bleibt, ist mit christlicher Anschauung und Gefühlsweise aufs nächste verwandt, soll aber dennoch nicht dem Christentum selbst gehören, sondern einer jüdischen Präformation desselben, von der man aber sonst nichts weiß. Dies Verfahren erweckt kein Vertrauen. Gewiß bietet auch die Annahme christlicher Herkunft einige Schwierigkeit;

1) R. H. CHARLES, The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs. Oxford 1908. Derselbe, The Testaments of the twelve Patriarchs translated. Oxford 1908.

aber diese läßt sich in viel natürlicherer Weise beseitigen. Die jüdische Herkunft der Schrift ist m. W. nie in zusammenhängender Untersuchung dargetan worden, sondern wesentlich nur behauptet; gelegentliche Bemerkungen über die Gründe dafür findet man bei Schürer und Bousset. — Es ist bei dieser Sachlage verständlich, daß der Umfang der christlichen Interpolationen umstritten ist. Während Bousset und Charles den von Schnapp angenommenen Umfang soviel wie möglich einschränken wollen, meint umgekehrt Schürer (Gesch. des jüdischen Volks III [3] 258), daß die christlichen Interpolationen doch vielleicht umfangreicher sind, als Schnapp annahm.

Ein besonderer Punkt von größtem Gewicht soll noch berührt werden. Das, was mir die christliche Herkunft der eschatologischen Stücke der Testamente (und damit der ganzen Schrift) über jeden Zweifel erhebt, ist der Umstand, daß sie die eschatologischen Ereignisse von einem allgemeinen jüdischen Abfall ausgehen lassen. Sie nehmen an, daß das jüdische Volk in der Endzeit vom Herrn abfallen und deshalb verworfen werden wird. Das kann man mit vollkommener Sicherheit als unjüdisch bezeichnen. Für die jüdische Betrachtung ist das Volk als solches gerecht. In diese Überzeugung teilen sich so verschiedene Schriften wie die Jubiläen, die Psalmen Salomos und sämtliche Apokalypsen. Bei solcher Überzeugung wäre die Annahme eines künftigen allgemeinen Abfalls des Volkes einfach sinnlos. Das Judentum unterscheidet höchstens zwischen Gerechten und Sündern innerhalb des Volkes; aber dann bilden die Gerechten die Substanz des Volkes, die Sünder sind ein Accidens. Daß beim Herannahen des Heils auch Sünder unter dem Volk vorhanden sein werden, kann deshalb nicht als eine Gottlosigkeit des Volkes und noch weniger als ein dann eintretender Abfall des Volkes dargestellt werden. — Der hier besprochene Zug ist der Eschatologie der Testamente wesentlich; keiner denkt daran, ihn wegschaffen zu können.

Der Punkt, auf den ich hier näher einzugehen gedenke, ist die Behauptung, daß die meisten christlichen Interpolationen schon durch die handschriftlichen Zeugnisse, besonders durch die armenische Übersetzung, als unecht nachgewiesen werden. Das ist eine ungeheure Übertreibung. Der Armenier ist sehr überschätzt worden, was sich zum Teil daraus erklärt, daß seine Auffindung und textkritische Verwertung mit der Untersuchung Schnapps zeitlich ungefähr zusammenfiel. Daß man mit seiner Hilfe einigen Textverderbnissen auf die Spur

kommen kann, ist zwar natürlich. So ist der Anfang der Vision Joseph 19 (v. 3–7) nur im Arm. zu lesen, ist aber selbstverständlich echt. Der Gebrauch aber, den Bousset vom Armenier machen will, läßt sich in keiner Weise aufrechterhalten. Wir werden nun zunächst zeigen, daß wir an vielen Stellen, wo Bousset den griechischen Text nach dem Arm. revidiert, gar nichts auf ihn bauen können, teils weil sein Zeugnis nicht klar, teils weil seine Lesart durch exegetische oder textkritische Gründe als verkürzt oder verderbt erwiesen wird. An mehreren Stellen ziehen Bousset und Charles neben dem Arm. auch innergriechische Varianten heran.[1]

1. Rub. 6 8. Der griechische Text lautet:[2]

a *διὰ τοῦτο ἐντέλλομαι ὑμῖν ἀκούειν τοῦ Λευί,*
b *ὅτι αὐτὸς γνώσεται νόμον θεοῦ,*
c *καὶ διαστελεῖ εἰς κρίσιν καὶ θυσιάσει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ*
d *μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως χριστοῦ ὃν εἶπεν ὁ κύριος.*

Schnapp bezeichnet die Worte *ἀρχιερέως* bis *κύριος* als Interpolation. Im Arm. lauten die beiden letzten Zeilen nach einer von Bousset benutzten Übersetzung Preuschens:

καὶ διατελέσει θυσίας ὑπὲρ παντὸς Ἰσραὴλ μέχρι τελειώσεως χρόνων, ἱερατεύειν τῆς διαθήκης χριστοῦ[3] *ὃν εἶπεν ὁ κύριος.*

Dieser Text des Arm. soll es nach Bousset „ermöglichen, den ursprünglichen Text noch zu erkennen. Dieser lautete etwa: „Und er (Levi) wird Opfer darbringen (vollenden) für ganz Israel bis zu den Zeiten der Vollendung, den Priesterdienst des Bundes leistend."" Die Worte *χριστοῦ* bis *κύριος* sind eine Glosse. — Gründe gibt Bousset keine an. Der bloße Umstand, daß der Arm. einen etwas abweichenden Text bietet, durch den man einen nichtchristlichen Sinn der Grundschrift ahnen kann, genügt ihm allein zum Beweise.

1) Charles teilt die griechischen Handschriften in zwei Gruppen, die er als verschiedene Rezensionen betrachtet und sogar auf zwei hebräische Texttypen zurückführt. S. dagegen Schürer, Theol. Literaturzeitung 1908, Sp. 509. In Wahrheit sind es nur zwei Handschriftenfamilien. Ich bezeichne sie als Gr. α (3 Hss.: c h i) und Gr. β; letztere hat zwei Untergruppen, a e f und b d g. Auch die armenischen Handschriften zerfallen in zwei Gruppen (Arm. A und Arm. B), die Charles, ebenfalls unrichtig, Rezensionen nennt.

2) Ich gebe nur eine Auswahl der Varianten.

3) Bousset scheint Gewicht darauf zu legen, daß *Χρ.* in einer einzigen armenischen Hs. fehlt, was nicht einmal der Erwähnung wert wäre.

Ich halte es für sicher, daß der Ausdruck des Griechen *μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως Χριστοῦ* verderbt ist; denn „die Zeiten des Hohenpriesters Christus“ sollen für einen Christen und auch für unseren Verfasser (s. gleich nachher 6 12) nie endigen. Man wird nach anderen Stellen der Testamente in den Worten *ἀρχιερέως Χριστοῦ* den Rest eines Satzes sehen müssen, der den Termin „Ende der Zeiten“ näher beschrieb; über den allgemeinen Inhalt dieses Satzes kann man nicht in Zweifel sein, etwa: *ἕως παρουσίας ἀρχιερέως Χριστοῦ* usw. Levi soll Priester sein, bis daß Christus erscheint; im Priestertum Christi findet das des Levi sein Ziel und seine Vollendung. Diese Wiederherstellung des Textes empfiehlt sich durch ihre Einfachheit, ihre Übereinstimmung mit der sonstigen Anschauungs- und Ausdrucksweise unserer Schrift, und endlich durch die Allgemeinheit des Inhalts, die für die erste Weissagung der Schrift über Christus angemessen ist. — Die Verderbtheit des griechischen Textes erklärt genügend die Abweichung des Armeniers; er hat deuten wollen. Da er das entscheidende Wort *Χριστοῦ* hat, ist das *διαθήκη* nicht als hier allein bewahrter Urtext, sondern als erklärender Zusatz zu beurteilen. Auch ist der Text, den Bousset durch seine willkürliche Verbesserung erreicht, offenbar bedenklich; denn nach der Erwähnung des Endtermins (oder des Termins der entscheidenden Wendung) kann die Beschreibung des Priestertums des Levi nicht fortgesetzt werden.

Charles folgt hier Bousset nicht. Er hilft sich mit dem Griechen. Hier hat eine Hs. (h) das *ἀρχιερέως* in *ἀρχιερεύς* verschrieben (*χριστοῦ* ist aber unverändert). Das sieht Charles als ursprünglich an, emendiert danach auch *χριστοῦ* in den Nomin. und setzt dreist *ἀρχιερεὺς χριστός* in den Text. Er übersetzt: „als der gesalbte Hohepriester“ und bezieht das auf Johannes Hyrkanus; *ὃν εἶπεν ὁ κύριος* gehe auf Ps 110, den der Verf. der Testamente auf Hyrkan umgedeutet habe. — Auch dies ist aber verlorene Mühe. Zunächst würde nach hebräischem Sprachgebrauch das neue Prädikat nicht als Apposition, sondern als voller Satz angeschlossen werden: *καὶ αὐτὸς (ἔσται) ἀρχ. χρ.* Das ließe sich nun zwar leicht ergänzen. Von jeder Seite gesehen ist aber die Deutung dieser Aussage auf Johannes Hyrkan oder auf irgendeinen anderen Makkabäer unannehmbar: a) Die individuelle Beziehung dieser Aussage wird durch nichts angedeutet; vorher wie nachher ist von Levi als Stamm die Rede. b) Die Beziehung auf Ps 110 ist unmöglich. Handelt dieser Psalm ursprünglich von Simon dem Makkabäer, wie auch ich meine, so liegt der Ton weder auf „Du bist Priester“, noch

auf „auf ewig" — denn Priester auf ewig war Simon ja schon vorher —, sondern auf dem Zusatz „nach der Weise Melchisedeks", der sich schon durch seine hohe Eigentümlichkeit als den Mittelpunkt des Psalms kundtut. Ein Priester nach der Weise Melchisedeks ist ein Priester, der in seiner Person Priestertum und Königtum verbindet. Es ist also in erster Reihe das Königtum, und nicht das Priestertum, das Gott dem Simon hier zuschwört. Dieser Zusammenhang mußte, auch noch in der Zeit des Johannes Hyrkan oder des Alexander Jannäus, jedem, der den Psalm auf einen Makkabäer bezog, einleuchtend sein. Die von CHARLES hergestellte Aussage verrät aber keine Kenntnis davon, sondern bezieht die Zusage Gottes auf das Hohepriestertum, weiß auch nichts vom Melchisedek.

2. Simeon 6 5. Der Text lautet:

a *τότε σημεῖον ἐνδοξασθήσεται μέγα τῷ Ἰσραήλ,*
b *ὅτι κύριος ὁ θεὸς φαινόμενος ἐπὶ τῆς γῆς*[1] *ὡς ἄνθρωπος*[2]
c *καὶ σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ.*

Statt *μέγα τῷ Ἰσρ.* in Z. a setzt Gr. *β μέγας τοῦ Ἰσραήλ* hinter *θεός* in Z. b, nicht mit Recht, da „der Große Israels" weder in den Testamenten noch sonstwo als Name Gottes erscheint.

Man sollte meinen, die Exegeten hätten diesen einfachen Text unangetastet gelassen und das Ganze als christlich erkannt. Es ist von dem Zeichen die Rede, daß Gott auf Erden als Mensch erscheint, in Wahrheit ein „großes Zeichen". Um das Verbum *ἐνδοξασθήσεται* besser zu erklären, hat man vielleicht anzunehmen, daß das „Zeichen" geradezu die gottmenschliche Person selbst bezeichnet, wie Jesus Lk 2 34 ein *σημεῖον* heißt. Hier ist also nichts zu verbessern. Nun lesen aber zwei Hss. des Gr. *β* (b d) und ebenso der Armenier für *σημεῖον* vielmehr *Σήμ*, eine durch das *Χάμ* in v. 4 veranlaßte törichte Änderung. Diese Lesart zieht CHARLES nach weitläufigen Erwägungen, in denen übrigens die von uns gegebene naheliegende Erklärung keine Rolle spielt, der Lesart *σημεῖον* vor (s. den Kommentar), ändert gegen alle Zeugen *ἐνδοξασθήσεται* in Aktiv, holt das Maskulinum *μέγας τοῦ Ἰσραήλ* von der zweiten Zeile als Subjekt in die erste herauf, übersieht die unhebräische Wortstellung und übersetzt also: „Dann wird der Große Israels Sem verherrlichen". Diese Verwandlungskünste sind vollkommen überflüssig und schon deshalb zu verurteilen. — Für uns hat dieser Punkt die

1) Gr. *α* add. *ἥξει* unrichtig.
2) *ὡς ἄνθρωπος* fehlt in 1 Hs. (a).

Bedeutung, daß die Lesart σημεῖον gegen die Streichung von ὡς ἄνθρωπος, die Bousset und Charles vornehmen, aufs kräftigste ankämpft. Soll etwas gestrichen werden, muß alles es werden. Das werden wir jetzt sehen.

Für die Zeilen b und c ruft Bousset wieder den Armenier an, der liest:

Arm. A: ὅτι κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν φανήσεται ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος καὶ σώζει αὐτὸς πάλιν.[1]

Arm. B: ὅτι κύριος ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ[2] ἐνδοξασθήσεται[3] ἐπὶ γῆς καὶ φανήσεται ὡς ἄνθρωπος.

Bousset stellt die drei Texte nebeneinander und dekretiert dann ohne nähere Begründung: „Die Vergleichung der Texte ergibt, daß die Worte μέγας τοῦ Ἰσραήλ, σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ und vielleicht ὡς ἄνθρωπος Interpolationen sind".

Daß Zeile c in Arm. B fehlt, soll also nach Bousset ihre Unechtheit beweisen: zunächst wurden die Worte im Gr. interpoliert, und von da wanderten sie in einen Zweig der armenischen Handschriften über. Diese nachgehende Ergänzung der armenischen Übersetzung ist aber bei einer nicht-kanonischen Schrift sehr bedenklich, und viel einfacher nimmt man doch an, daß der Arm. B die Worte ausgelassen habe, entweder zufällig oder weil sie ihm (als verderbt) unverständlich oder unbedeutend erschienen. — Ebenso soll nach Bousset die Vermutung statthaft sein, daß die Worte ὡς ἄνθρωπος interpoliert seien, weil sie in der einen (griech.) Hs. a fehlen, einer Handschrift, die nach Boussets eigenen Worten (S. 143) „mit Vorsicht zu gebrauchen ist, namentlich bei der Ausscheidung von Interpolationen, weil sie ... willkürliche Auslassungen zeigt". Die beiden Male, da er Gelegenheit hatte, diese Theorie in Praxis umzusetzen (hier und Aser 7 3), hat er davon Abstand genommen. Die Hinzufügung von „vielleicht", das er übrigens Aser 7 3 vergißt, ist keine wirkliche Vorsicht.

Die Echtheit von ὡς ἄνθρωπος wird durch das Wort σημεῖον in Zeile a verbürgt. Wollte man nämlich diese Worte streichen und die Zeile b von dem geistigen Kommen Gottes (in seinen Werken) ver-

1) Bousset gibt den Arm. A ohne αὐτὸς πάλιν, wohl wegen ungenügender Information.

2) Auch diese drei Worte gibt Bousset nicht. Charles gibt alles ohne Variante.

3) Dittographie aus Zeile a.

stehen, dann wäre dies kein „Zeichen“ mehr; *σημεῖον* und *ὡς ἄνθρωπος* stützen einander gegenseitig. Übrigens würde die Ausscheidung von *ὡς ἄνθρωπος* nicht genügen, um den Ausdruck in jener geistigen Weise umdeuten zu können; man müßte auch *ἐπὶ τῆς γῆς* streichen. Denn das Kommen Gottes zu seinem Volk, von dessen Lenkung er sich mittlerweile zurückgezogen hat, wird sonst nie als ein Erscheinen auf der Erde bezeichnet.

Man sieht, das textkritische Prinzip Boussets kann so formuliert werden: die Lesart, die christliche Sätze ausläßt oder am wenigsten christlich aussieht, ist die richtige, mag sie auch nur in einer einzigen griechischen Handschrift oder nur in einem Teil der armenischen Textzeugen vorhanden sein. Die Unechtheit der christlichen Sätze steht also von vornherein fest, obgleich die ganze Untersuchung als Beweis dafür gemeint ist.

Auch hier schlägt Charles einen anderen Weg ein als Bousset. Während dieser den christlichen Satz der Zeile c vor aller Augen totschlägt, stößt Charles ihm von hinten den Dolch in den Leib. Er meint, das dem *ἐν αὐτῷ* zugrunde liegende בו sei aus לו entstellt: „und rettet für sich den Adam“, d. h. die Menschheit. Weshalb diese Vermutung? Weil christliche Wendungen in den Testamenten nicht erlaubt sind.

3. Sim. 7 2. Der griechische Text:

a *ἀναστήσει κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα*
b *καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον*
c *οὗτος σώσει πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ.*

Wie die Worte *θεὸν καὶ ἄνθρωπον* setzt auch *οὗτος* in c voraus, daß der Priester und der König eine Person sind. Um die Stelle zu entchristlichen, streicht Bousset also *θεὸν κ. ἀνθρ.* und liest *οὕτως σώσει*[1], und meint, dies auf Grund von Textkritik tun zu können. Er führt wieder den Arm. B ins Feld (Arm. A = Gr.). Seine Angaben über Arm. B sind aber nach Charles nicht richtig. Drei Hss. von Arm. B folgen Arm. A und Gr. Von den drei übrigen lesen die zwei in Zeile b: *ὡς βασιλέα καὶ θεόν,* lassen also *ἄνθρωπον* aus; die dritte, nach Charles die schlechteste aller armenischen Handschriften, liest nach *βασιλέα: καί ἐστιν οὗτος θεός.* Statt einzusehen, daß *καὶ θεόν* den ver-

1) Er streicht auch *πάντα τὰ ἔθνη,* nach Zeugenkonfrontation, aber gegen alle Zeugen. Ebenso Charles.

derbten Rest von *θεὸν κ. ἄνθρωπον* bildet, sieht Bousset in *καὶ θεόν* (oder *καί ἐστιν οὗτος θεός*) eine zweite, von *θεὸν κ. ἀνθρ.* verschiedene Interpolation! Und infolge dieses künstlichen Spieles kann er sagen, die griechische Vorlage des Arm. B habe den spezifisch christlichen Zusatz *θεὸν καὶ ἄνθρωπον* noch nicht gekannt, was dann als Beweis seiner Unechtheit gelten soll.

In Zeile c liest Bousset *οὕτως* und gibt dafür die (gr.) Hss. b und c als Zeugen; nach Charles liest aber nur b so.

4. Levi 4 1. Die den Tod Jesu[1] begleitenden Erscheinungen physischer und anderer Art werden hier in legendarischer Ausmalung in einer Reihe Genitivi absoluti geschildert. Das neunte Glied lautet:

καὶ τοῦ ᾅδου σκυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου.

„und wenn Hades beraubt wird beim Leiden des Höchsten". Man hat an Mt 27 52 zu denken.

Bousset meint hier mit der Hilfe des Arm.[2] einen nichtchristlichen Grundtext eruieren zu können. Er gibt als Text des Arm.:

„Und die Unterwelt wird Gefangene machen durch die Plagen des Höchsten"

und schließt daher auf eine entsprechende griechische Vorlage. Die Zuversicht, die Bousset in den Arm. setzt, grenzt hier an Blindheit. Es hätte ohne weiteres klar sein müssen, daß Arm. hier auf keinen anderen Text zurückgeht als den sämtlicher griechischer Handschriften. Zum Überfluß erklärt nun Charles, erstens daß der Arm. das *σκυλευομένου* durch ein Passivum übersetzt, zweitens daß das Wort, das in Boussets (= Preuschens) Wiedergabe dem *πάθος* des Gr. entspricht, sonst für *πάθημα, πάθος* oder *κάκωσις* steht.

Charles nimmt auch hier seine Zuflucht zur Exegese, und merkwürdigerweise bringt er es fertig, obgleich „with much hesitation", denselben Gedanken, den Bousset aus dem Arm. herausbekommt, für den griechischen Text selbst zu behaupten. Er versteht nämlich *σκυλευομένου* medial und *τὸ πάθος ὑψίστου* von den von Gott ausgehenden Heimsuchungen. Letzteres doch nur im Kommentar; in der Ausgabe klammert er *ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου* als christliche Interpolation ein. Ausgabe und Kommentar erschienen im selben Jahr. Man kann es

1) Sind die Testamente jüdisch, muß natürlich der ursprüngliche Text von den Naturkatastrophen beim letzten Gericht gehandelt haben.

2) Bousset sagt, er folge der Rezension A. Darin irrt er sich. Nach Charles sind Arm. A und B hier in keinem Punkte verschieden.

also nicht wissen, ob der Wagemut hier oder das schlechte Gewissen dort das Feld behauptet habe.

5. Levi 4 4. Die Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlautes, die Bousset hier auf Grund des Arm. A versucht, fußt auf einem irrtümlichen Text. Nach Bousset lautet die Lesart des Arm. A in v. 4a: „Gott wird seinen Geist ausgießen". Nach Charles dagegen und auch nach der Bousset vorliegenden Übersetzung Preuschens liest Arm. A vielmehr: „Gott wird seinen Sohn schicken". Dies ist eine freie Umschreibung des von Gr. und Arm. B gebotenen Textes; der Inhalt (Wirken Gottes durch seinen Sohn) ist aber nicht geändert.

Übrigens sei bemerkt, daß Charles hier in seiner Übersetzung die vermuteten christlichen Interpolationen (*υἱοῦ* in v. 4b und v. 4c ganz), obgleich sie in keiner Handschrift oder Version fehlen, ausläßt und in die Noten verweist, anstatt sie wie sonst immer in dem Text in Klammern zu geben.

6. Levi 8 14. In der etwas dunklen Stelle über die drei *ἀρχαί* Levis heißt es in bezug auf die dritte *ἀρχή*:

ὁ τρίτος ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινόν,
ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται usw.

Daß die dritte *ἀρχή* Levis aus Juda kommen soll, ist zwar nicht sinnlos, wie Bousset sagt, aber doch immerhin wenigstens ein sorgloser Ausdruck. „Blitzartig lichtet die armenische Übersetzung diese dunkle Stelle", sagt Bousset, nämlich dadurch, daß sie „in Juda" gelesen habe. Dies Licht ist schon längst wieder ausgegangen. Nach Charles kann der armenische Ausdruck sowohl auf *ἐκ τοῦ Ἰούδα* als auf *ἐν τῷ Ἰ.* zurückgehen. Übrigens würde m. E. das *ἐν* die Sache in keiner Weise ändern.

7. Levi 10. Nach Bousset löst der Arm. hier eine Schwierigkeit, die in dem Satz des Griechen *ἐπεγείροντες αὐτῷ κακὰ μεγάλα παρὰ κυρίου* stecken soll. Der Arm. liest nämlich *ἐφ' ὑμῖν* für *αὐτῷ*. Die Schwierigkeit ist aber erst von Bousset selbst geschaffen, indem er ohne Recht und Sinn das *αὐτῷ* auf den *σωτῆρ τοῦ κόσμου* statt auf *Ἰσραήλ* bezieht.

8. Levi 14 5. In welchem Grade Bousset es bisweilen dem Arm. gegenüber an Kritik fehlen läßt, zeigt sich hier darin, daß er nach Arm. B den Anfang von v. 5 in folgenden Unsinn verbessert: „Und nun, meine Kinder, werdet rein, wie der Himmel reiner als die Erde ist".

9. Levi 16_{3} lautet: *καὶ ἄνδρα καινοποιοῦντα νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου πλάνον προσαγορεύσετε, καὶ τέλος ὡς νομίζετε ἀποκτενεῖτε*[1] *αὐτὸν, οὐκ εἰδότες αὐτοῦ τὸ ἀνάστημα, τὸ ἀθῷον αἷμα ἐν κακίᾳ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν ἀναδεχόμενοι.* Bousset hält hier den Arm. A für wertvoll (Arm. B dagegen = Gr.), weil er „gerade diejenigen Worte, die uns zwingen, hier an den Tod Jesu zu denken, nicht hat". Es fehlt nämlich in Arm. A (unter anderem) *ὡς νομίζετε*, und für die „Auferstehung" des Arm. B (= *ἀνάστημα* in Gr.) liest er „Gerechtigkeit".

Die Behauptung, daß Arm. A in diesen Besonderheiten die Grundschrift abbilden soll, ist für den zweiten Punkt nachweisbar falsch, für den ersten sehr unsicher. *Ἀνάστημα* bedeutet nicht Auferstehung, sondern Höhe, Hoheit (vgl. Charles), und aus *δικαιοσύνη* könnte in keinem Fall das seltene *ἀνάστημα*, sondern wohl durch bewußte Korrektur *ἀνάστασις* werden. Deshalb ist mit Charles anzunehmen, die „Gerechtigkeit" des Arm. A sei eine Korruption aus der „Auferstehung" des Arm. B, und dies ein Mißverständnis des Gr. — Was den ersten Punkt anlangt, so liest Gr. *α* im zweiten Satz: *ὁρμήσετε τοῦ ἀποκτεῖναι αὐτόν* = Ihr werdet (auf ihn ein-) stürmen ihn zu töten, statt: *ὡς νομίζετε* usw. Wer recht hat, Gr. *α* oder Gr. *β*, ist schwer zu entscheiden.

10. Levi 18_{9}. Die vier ersten Sätze von v. 9 hält Bousset für christliche Interpolation, weil sie in der einzigen Hs. b fehlen. Sie sind aber hier nur wegen Homoioteleuton ausgefallen. — Irrtümlich gibt Bousset weiter an, daß der letzte Satz von v. 9 in Arm. B fehle. Er steht vielmehr auch in Preuschens Übersetzung des Arm.

11. Seb. 9_{8}. Die Textzeugen teilen sich hier so, daß Arm. und Gr. *α* mit a e f gegen b d g zusammengehen. Die Hss. b d g zeigen in diesem Verse an zwei Stellen einen längeren Text. Zunächst bieten sie hinter dem allen Zeugen gemeinsamen ersten Satz drei besondere Sätze. Diese gehen uns hier nicht weiter an, da sie nicht spezifisch christlich sind. Sodann haben b d g auch am Schluß des Verses einen längeren Text als die anderen Zeugen. Hier zieht Bousset den kürzeren Text von Gr. *α*, a e f und Arm. vor und sieht diesen als von christlichen Einschüben frei an. In beiden Punkten irrt er; der kürzere Text ist christlich gefärbt, und ist, obgleich viel stärker bezeugt, aus dem längeren Text durch Homoioteleuton entstanden. Ich zitiere den kürzeren Text:

1) Gr. *α* liest hier anders, s. u.

καὶ ὄψεσθε κύριον[1] *ἐν Ἱερουσαλὴμ διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.*[2]

Wir haben hier denselben Fall wie Sim 6 5b: wie dort das *ἐπὶ τῆς γῆς*, so weist hier das *ἐν Ἱερουσαλὴμ* den Satz als christlich aus. Gott wird in der Heilszeit unter seinem Volke wohnen, und sie werden ihn sehen: das sind zwar Sätze der jüdischen Eschatologie. Aber das Sehen ist geistig religiös gemeint, und damit paßt nicht die Lokalisation Gottes in Jerusalem, ja nicht einmal auf Zion oder in den Tempel.

Obgleich die Worte dieses kürzeren Textes auf Jesus passen, ist der Ausdruck doch etwas ungewöhnlich und ohne Zweifel verderbt. Vergleicht man nun aber den längeren Text:

καὶ ὄψεσθε κύριον[3] *ἐν σχήματι ἀνθρώπου ὃν ἂν ἐκλέξεται κύριος ἐν Ἱερουσαλὴμ διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ*[4]

so sieht man, daß dort einfach ein Ausfall wegen Homoioteleuton vorliegt. Dieser längere Text ist vielleicht nur relativ ursprünglich; denn „in Jerusalem wegen seines Namens" schließt sich mit dem Vorhergehenden nicht gut zusammen und mag den Rest eines zerstörten Satzgefüges bilden. Man kann uns aber nicht vorwerfen, daß wir einen einwandfreien Text gegen einen verderbten eingetauscht haben; denn der kürzere Text ist eben nicht einwandfrei.

12. Dan 5 10–13. Die ziemlich umfangreichen Interpolationen, die Schnapp annahm, schränkt Bousset bedeutend ein. Er streicht nur kleinere Wortgruppen, kann sich aber dafür nicht auf die Handschriften berufen. Nur für die Streichung der Worte in v. 11a: *καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν λήψεται ἀπὸ τοῦ Βελίαρ* scheint er darauf Gewicht zu legen, daß eine armenische Hs. (nach Charles sind es drei) die Worte nicht haben. In bezug darauf bemerke ich, daß die Auslassung dieser Worte (und des vorhergehenden Satzes) auf Homoioteleuton beruht. (Man beachte daß im Arm. der Satz v. 10b mit *πόλεμον πρὸς τὸν Βελίαρ* endet.)

Charles folgt in v. 11a Bousset nicht; er streicht als Interpolation (ohne Zeugen) gerade die Worte, die Bousset stehen läßt.

1) Gr. *α* liest *αὐτόν*.

2) Gr. *α* + *τὸ ἅγιον* oder *τὸ πανάγιον*.

3) b g: *θεόν*, Gr. *α*: *αὐτόν*, a e f d Arm. Slav. *κύριον*, das also überwiegend bezeugt ist.

4) So liest g. Statt der letzten sechs Worte hat b: *Ἱερουσαλὴμ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* „Jerusalem ist sein Name". Diesen sinnlosen Text gibt Charles als Text der Gruppe b d g. Aber einen gemeinsamen Sondertext gibt es für diese Gruppe nicht, außer daß sie die in den übrigen Zeugen ausgefallenen Worte bewahrt hat. d paraphrasiert, liest aber *ἐν Ἱερουσαλὴμ*.

13. Dan 6 6. Der Text, den hier alle Zeugen mit minimaler Variation bieten, ist vollkommen verständlich, aber entschieden christlich und deshalb in den Augen CHARLES' und BOUSSETS der Verbesserung bedürftig. Er lautet:

a *ἔσται ἐν καιρῷ τῆς ἀνομίας τοῦ Ἰσραήλ,*
b *ἀφιστάμενος ἀπ' αὐτῶν ὁ Κύριος,*
c *καὶ μετελεύσεται ἐπ' ἔθνη ποιοῦντα τὸ θέλημα αὐτοῦ.*

Unter den verschiedenen bedeutungslosen Sonderlesarten der einzelnen Hss. hat eine von c sich die Aufmerksamkeit CHARLES' und BOUSSETS zugezogen. Für *ἔθνη ποιοῦντα* liest c (allein) *ἔθνη ζητοῦντι*. Das Verbum *ζητεῖν* ist zwar falsch, aber das Jota der Endung gibt ihnen die erste Handhabe, den ganzen Text aus einem sicher christlichen in einen möglicherweise jüdischen Sinn umzudeuten. Zunächst muß in Zeile c *ἔθνη* aus *ἔθνει* zufällig verderbt und *ἔθνει ποιοῦντι* das Ursprüngliche sein. Im weiteren teilen sich die Wege:

BOUSSET begnügt sich damit, dem Verbum *μετέρχεσθαι* hier die Bedeutung „zurückkehren" beizulegen, und glaubt damit schon ans Ziel gelangt zu sein. Diese Bedeutung steht zwar in dem Lexikon PAPES (nicht aber in dem PASSOWS, noch im Thesaurus des STEPHANUS), weil das Nachgehen, Hinzugehen unter Umständen ein Zurückkehren sein kann; im Begriff des Wortes liegt diese Bedeutung aber nicht. Daß sie auch nicht im Zusammenhang unserer Stelle liegt, muß jeder empfinden. Nach dem allein natürlichen Verständnis bezeichnet das *μετελεύσεται* die unmittelbare Fortsetzung des *ἀφιστάμενος*. Nach BOUSSETS Erklärung dagegen hebt das *μετέρχεσθαι* die Handlung *ἀφίστασθαι* auf; es durfte aber dann nicht so unmittelbar an *ἀφιστ.* angeschlossen werden. Es müßte vielmehr heißen: und wenn das Volk seinen Willen tut, wird er zu ihm zurückkehren. Das sagt auch CHARLES (in seiner Ausgabe z. St.).

CHARLES verbessert den Text in anderer Weise: a) gegen alle Zeugen schiebt er vor *ἀφιστάμενος* eine Negation ein; b) durch Zurückgehen auf den semitischen Urtext verwandelt er das *μετελεύσεται* in *ἐπιστρέψει*. Er übersetzt also: The Lord will not depart from them, but will transform them into a nation that doeth his will. Die Kleinigkeit, daß auch ein *αὐτοὺς* ergänzt werden muß, wird nicht einmal erwähnt. Ich glaube, die bloße Zusammenstellung dieser textkritischen und exegetischen Gewaltstreiche wird die schlechte Sache, der sie dienen sollen, genügend beleuchten.

14. Im folgenden Verse, Dan 6 $_7$, liest Gr. β:
τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἔσται ἐν παντὶ τόπῳ Ἰσραὴλ καὶ ἐν τοῖς ἔθνεσιν σωτήρ. Gr. α und Arm. lassen *σωτήρ* aus, was Bousset und Charles als das Ursprüngliche ansehen. Aber dann hätte nicht ein bloßes *ἔσται* (Gr. α om.) gestanden, sondern es hätte geheißen: sein Name wird überall gepriesen, erhoben o. ähnl. Übrigens ist diese Stelle für die Frage nach der Herkunft der Schrift nicht wichtig.

15. Aser 7 $_3$. Seine Besprechung dieses Verses eröffnet Bousset mit den zuversichtlichen Worten, daß sich hier „wieder in interessanter Weise an einer Reihe von Stellen auf Grund der Handschriften christliche Interpolationen nachweisen lassen". Der Vers lautet:

a *ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν,*
b *καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος,*
c *μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων,*
d *καὶ ἐν ἡσυχίᾳ συντρίβων τὴν κάραν τοῦ δράκοντος δι' ὕδατος*
e *οὗτος σώσει τὸν Ἰσραὴλ καὶ πάντα τὰ ἔθνη,*
f *θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος.*

Die von Bousset angenommenen Interpolationen sind zunächst: 1. *ἐν ἡσυχίᾳ* läßt er auf Grund von c fort. Aber c vertritt hier nur sich selbst, nicht Gr. α; die später aufgefundenen Hss. des Gr. α (h, i) haben die Worte, ebenso alle Hss. des Gr. β außer f. Charles setzt die Worte am Rande, aber sie gehören selbstverständlich in den Text, und die Lesart von c wäre in die Noten zu verweisen. Die Schwierigkeit der Worte beweist ihre Echtheit. — 2. Statt *δι' ὕδατος* lesen er und Charles mit einer einzigen griechischen Hs. (g) und Arm. *ἐπὶ τοῦ ὕδατος*. Dies ist allerdings ein verständlicher Text; aber wegen der unbedeutenden handschriftlichen Bezeugung ist es das Wahrscheinliche, daß g den Text nach Ps 74 $_{14}$ verbessert hat, und man darf wenigstens nicht sagen, daß man auf Grund der Textkritik den vermeintlich richtigen Text erreicht habe. — 3. Zeile f streicht Bousset mit der unzuverlässigen Hs. a allein (s. oben zu Sim 6 $_5$).

„Auf Grund dieser mannigfachen christlichen Veränderungen", sagt dann Bousset weiter, „gewinnen wir auch das Recht *ὡς ἄνθρωπος . . . πίνων* und den beliebten Zusatz des Redaktors *καὶ πάντα τὰ ἔθνη* zu streichen." Aber christlich ist nur eine einzige, die dritte Interpolation. *Ἐν ἡσυχίᾳ* ist weder christlich noch jüdisch, sondern korrupt, und wer würde sagen, daß Christus durch das Wasser der Taufe den Kopf des Satans zermalme? (vgl. Schnapp S. 75). Auch in diesem

δι' ὕδατος wird ein Fehler stecken. Daß BOUSSET diese beiden Zusätze als christlich beurteilt, kann ich mir nur daraus erklären, daß der taktische Wert dieses Urteils für seine weiteren Operationen ihn unbewußt beeinflußt hat.

Der textkritische Sachverhalt ist somit in Wahrheit, daß von den drei offenbar christlichen Sätzen dieses Verses (Z. b, c und f) die beiden ersten von allen Zeugen, der dritte von allen außer dem minderwertigen a geboten werden.

10. Joseph 19 8. Das Kap. Jos. 19 enthält einen oder zwei eschatologische Träume des Joseph. In v. 2–7 wird die Geschichte Israels in der bekannten apokalyptischen Weise der Tierallegorie erzählt. Wegen der schlechten Verfassung des Textes sind die v. 5–7 schwer zu deuten. Sicher ist jedoch, daß Christliches erst in v. 8 wahrnehmbar ist, was natürlich damit zusammenhängt, daß die jüdische Geschichte bis auf Jesus eben nicht christlich war. Außer in v. 8 gibt es nur in v. 11 eine spezifisch christliche Wendung: *ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, χάριτι σώζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ.* Beim ersten Blick mag es nun auffallen, daß gerade die christlichen Worte im Arm. fehlen. Dieser liest nur: *ἀνατελεῖ ἡ σωτηρία τοῦ Ἰσραήλ.* Indessen wird, wie wir unten des näheren erörtern werden, die Bedeutung dieser Auslassung dadurch stark eingeschränkt oder m. E. gar aufgehoben, daß der Arm. einerseits andere christliche Sätze (v. 8) hat und andererseits gerade hier sehr viele andere Worte und Sätze ausläßt.

An v. 8 knüpft sich also ein besonderes Interesse, indem nämlich die christliche Herkunft des ganzen Kapitels (oder eventuell der v. 5–12) zum größten Teil von diesem Verse abhängt. Ist das Christliche hier durch spätere Bearbeitung eingetragen oder nicht? Uns interessiert zunächst die Unterfrage, ob sich auf Grund der Textkritik christliche Änderungen oder Einschübe nachweisen lassen.

v. 8 lautet:

a *καὶ εἶδον ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη παρθένος*[1],
b *ἔχουσα στολὴν βυσσίνην,*
c *καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν*[2] *ἀμνὸς ἄμωμος,*
d *καὶ ἦν ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ ὡς λεών·*
e *καὶ πάντα τὰ θηρία ὥρμων κατ' αὐτοῦ,*

---

1) Arm. liest für diese Zeile: *καὶ εἶδον ἐν μέσῳ κεράτων παρθένον.*
2) Gr. *a*: *ἐγεννήθη*, offenbar durch *ἐγεννήθη* in Zeile a veranlaßt. CHARLES zieht hier wie zumeist Gr. *a* vor.

f καὶ ἐνίκησεν αὐτὰ ὁ ἀμνός,
g καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ εἰς καταπάτησιν.

Im Arm. fehlen: a) ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη (s. u.); b) ἄμωμος; c) ἦν ὡς λέων in Zeile d (aber nicht das dazwischen Stehende). Dies sind nach Bousset alles christliche Einschübe, die den fortschreitenden Prozess der Verchristlichung des Buches beleuchten.

Von den Worten ἦν ὡς λέων ist aber klar, daß nur bewußte oder zufällige Auslassung an ihrem Fehlen im Arm. schuld ist. Denn sie werden durch das nicht fehlende ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ gefordert, da diese Worte, mit dem folgenden Satz verbunden, nur Unsinn ergeben. Das meint auch Charles. Die Lesung des Arm. ist also an einem Punkte als falsch nachgewiesen, und zwar gerade an dem entscheidenden Punkte, denn die Zeile d hält den ganzen Vers zusammen und weist auch Z. e—g als christlich aus. Der christliche Sinn der Zeile d ist klar: das Lamm aus Juda ist zugleich der Löwe aus Juda. Das wird in einfacher, altbewährter apokalyptischer Weise (vgl. z. B. Dan 2 ;:) so zum Ausdruck gebracht, daß die betreffende Person als eine Mischgestalt dargestellt wird. In dem Satz ἦν ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ ὡς λέων ist das Lamm von Zeile e Subjekt, ὡς λέων Prädikat.

Charles versucht in exegetischer Weise diese zentrale Zeile des Verses zu entchristlichen. Er nimmt ὡς λέων als Subjekt und ἦν als selbständiges Prädikat: „zu seiner (des Lammes) Linken war gleichsam ein Löwe". Dadurch löst er das christliche Doppelwesen in zwei Einzelwesen auf, zwei Makkabäer, der Löwe ist Judas, das Lamm irgendein anderer Makkabäer. Diese Exegese ist aber derselben gebrechlichen Art, die wir schon früher zu beobachten Gelegenheit hatten. Wäre der Löwe Judas, dann würde in der Darstellung der Löwe und nicht das Lamm die zentrale Gestalt sein. Selbst die Besiegung der wilden Tiere wird dem Lamm zugeschrieben. Das erklärt sich einfach bei der christlichen Auffassung; in der christlichen Bildsprache war Jesus prinzipiell das Lamm.

Ist ἦν ὡς λέων in Z. d echt, dann kann man nicht mehr mit Bousset die Zeilen abc als Interpolation bezeichnen, sondern wenigstens ἀμνός muß echt sein, und es ist überhaupt unmöglich geworden, durch Streichungen einen brauchbaren nicht-christlichen Rest übrig zu behalten. Von den beiden anderen Auslassungen des Arm. kann man die erste keine Auslassung nennen; denn für ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη hat Arm.: ἐν μέσῳ τῶν κεράτων. Der Arm. hat Allegorie, der Gr. dagegen unbildliche Rede, und die gleiche Erscheinung begegnet uns

nochmals in v. ... Sagt es sich von selbst, daß Arm. hier den Urtext vertritt?

Als wirkliche Auslassung bleibt also nur *ἄμωμος*. Nach dem was Bousset und Charles sonst in den Testamenten als jüdisch stehen lassen, haben sie kein Recht, dies *ἄμωμος* als christlich zu betrachten. Der hier als *ἀμνός* Bezeichnete ist nach den beiden Forschern einer der Makkabäer. Mit Bezug auf diese wird aber Rub. 6 12 gesagt, daß der Same Levis „für euch sterben wird in sichtbaren und unsichtbaren Kriegen", und Benj. 3 8 heißt es, daß „ein *ἄμωμος* für Sünder dahingegeben wird"; beide Aussagen finden sich im Arm. und werden von Bousset und Charles nicht beanstandet. Ist der für Sünder dahingegebene *ἄμωμος* jüdisch, dann wohl auch der *ἀμνὸς ἄμωμος*.

Für die Judaisierung von Jos. 19 8 bleibt also im Arm. nicht die geringste Stütze.

17. Benj. 9 2–5. Schnapp bezeichnet den letzten Satz des v. 2 und v. 3–5 ganz als christliche Interpolationen. Der Arm. läßt fünf bis sechs Sätze davon aus, alle ausgeprägt christlichen Inhalts (die Erklärung dieser Erscheinung s. unten). Der Rest ist aber, wie Charles, aber nicht Bousset zugibt, ebenfalls christlich. Der Arm. liest nämlich:

3a *καὶ κύριος ὑβρισθήσεται καὶ ἐξουθενωθήσεται,*
5a *καὶ μεταβήσεται ἀπὸ τῆς γῆς πρὸς τὸν οὐρανόν,*
b *ἔγνων γὰρ οἷός ἐστιν ἐκ γῆς ἢ οἷος εἰς οὐρανούς,*
c *ἢ καὶ τί μέτρον αὐτοῦ καὶ τόπος καὶ ὁδός.*

Den zweitletzten Satz läßt Arm. A aus, offenbar wegen Homoioteleuton und so wie so mit Unrecht, da der letzte Satz ihn grammatisch voraussetzt. Diesen von Arm. A ausgelassenen Satz nennt Bousset christlich, in dem übrigen dagegen sieht er die jüdische Grundschrift, die Schnapp nach seiner tadelnden Bemerkung in den Text hätte setzen sollen. Den vermutlich ursprünglichen Text, den des Arm. A, nennt Bousset einen „einfachen", d. h. einen offenbar nicht christlichen Text, und bemerkt: „Man sieht mit Erstaunen, wie der christliche Interpolator eine ganze Himmel- und Hadesfahrt Christi in den einfachen Text hineingedeutet hat". Erstaunen wird man doch wohl eher über den modernen Exegeten. Die *μετάβασις* von der Erde in den Himmel erklärt dieser davon, daß Gott 586 v. Chr. den Tempel verläßt und sich in den Himmel zurückzieht. Daß es dies zur Not bedeuten könnte, ist vielleicht schwer zu widerlegen; meines Erachtens würde kein Jude es so darstellen. Auch den ersten Satz (3a), über den Bousset

schweigt, kann man nur mit größter Not auf das religiöse Verhalten des vorexilischen Volkes beziehen. Anstatt in dieser Weise immer wieder auf dem äußersten Rande der exegetischen Wahrscheinlichkeit zu balancieren, ist es offenbar besser, rundweg alles als christlich anzuerkennen, wie es auch Charles tut.

Man sieht, die armenische Übersetzung ist ein gefährliches Fahrwasser, und Bousset, der mit besonderer Vorliebe darin operiert, ist auf eine schöne Anzahl Klippen aufgelaufen.

An den besprochenen Stellen ging die Textverbesserung, soweit sie auf dem Arm. baute, zumeist von variierenden Lesarten dieser Übersetzung aus. Soweit ich sehe, kann sie uns an keiner dieser Stellen dem Urtext näher bringen. Es gibt nun aber weiter eine bedeutende Anzahl Stellen, wo im Arm. ganze Sätze oder Wortgruppen christlichen Inhalts fehlen. Diese Erscheinung ist es, die von Anfang die Vermutung hervorgerufen hat, der dem Arm. vorliegende griechische Text sei weniger christlich als der unsrige. Es ist in diesen Fällen schwierig oder unmöglich, aus dem Zusammenhang das Unrecht der Auslassung des Arm. zu beweisen. Das kann teils aus der Art der eschatologischen Schilderungen kommen: die einzelnen Sätze bedingen manchmal einander nicht, sondern sind aneinandergereiht wie Perlen auf einer Schnur; einige können fehlen, ohne daß man sie vermißt. Teils kommt es daher, daß der Arm., wenn er mit Bewußtsein kürzte, gerade solche Sätze und Satzteile ausließ, die am besten wegbleiben konnten. Daß aber wirklich das Fehlen dieser vielen christlichen Sätze und Worte nur eine Eigentümlichkeit der armenischen Übersetzung darstellt und mit der griechischen Vorlage nichts zu tun hat, wird jeder besonnenen Textkritik durch einen zweifachen Umstand einleuchtend sein. Erstens fehlt ja nur ein Teil der spezifisch christlichen Sätze, und zweitens weist der Arm. eine Menge Auslassungen anderen Stoffes auf. Mit welchem Recht werden nun die christlichen Sätze, die der Arm. wegläßt, für unecht erklärt, während die große Menge anderer Auslassungen höchstens ein paarmal zu textkritischen Streichungen im griechischen Text Anlaß geben? Es ist nicht zweifelhaft, daß man das Recht dazu in der Überzeugung von der jüdischen Herkunft der Schrift gefunden hat. Aber dann ist ja das Zeugnis des Armeniers überflüssig.

Wenn im Arm. sämtliche christliche Stellen gefehlt hätten, dann erst würde sein Zeugnis trotz seiner sonstigen Auslassungen von Gewicht

sein. Daß aber die stellenweise starke Kürzung auch einige christliche Sätze trifft, ist nicht im geringsten auffallend. Der armenische Übersetzer stand dem Gegensatz zum Judentum so fern, daß ihm nichts daran lag, ob er einige Weissagungen von Christus beibehielt oder überschlug; die Schriften des alttestamentlichen Kanons waren ja deren voll.

Um das Verhältnis der christlichen Auslassungen zu den neutralen anschaulich zu machen, habe ich mir die Mühe gemacht, die im Arm. fehlenden Worte und Sätze zu zählen. Diese sind von CHARLES in seiner Ausgabe durch eckige halbe Klammern kenntlich gemacht. Jedoch waren diese nicht einfach zu zählen. Denn CHARLES folgt dem Text des Gr. *α*, während die Vorlage des Arm. der Gruppe *β* und innerhalb dieser den Hss. b d g nahe steht. Um die für Arm. charakteristischen Auslassungen zu greifen, habe ich nicht solche Worte mitgezählt, die außer im Arm. auch noch in zwei oder mehr Hss. des Gr. *β* fehlen. Die Übereinstimmung zwischen Arm. und einer einzigen Hs. von Gr. *β* habe ich dagegen als zufällig angesehen. Nur Auslassungen sämtlicher arm. Handschriften sind mitgezählt. Die Auslassung des Artikels und der gewöhnlichsten Partikeln (*καί, δέ, μέν, γάρ, ὅτι, οὖν*) ist nicht berücksichtigt. Die Berechnung der Sätze ist nicht immer grammatisch genau. Wo man statt Sätze Stichen zählen konnte, habe ich das getan.

	Gesamtzahl der vom Arm. weggelassenen Worte:	Gesamtzahl der vom Arm. weggelassenen Sätze:	Daraus sind spezifisch christliche Sätze:
Ruben	27	1	—
Simeon	20	—	—
Levi	41	4	1
Juda 1—17	33	2	—
„ 18—26	173	22	4
Isakar	281	49	1
Zebulon	153	17	—
Dan	40	4	—
Naftali	39	6	—
Gad	42	4	—
Aser	36	7	—
Joseph 1—8	13	—	—
„ 9—20	293	34	1
Benjamin	457	70	24
	1648	220	31

Von den Zahlen Benjamins fallen auf Kap. 11 (die Weissagung über Paulus): 76 — 13 — 13.

Als christliche Sätze sind folgende gezählt: Levi 2_{11}^{b}; Juda 24_{1}^{bd}; 24_{3}^{b}; 25_{4}^{b}; Isa. 7_{7} f.; Joseph 10_{11}^{c}; Benj. 3_{8}^{ad}; $9_{2}^{d}\,_{3}^{ac}\,_{4}^{ab}$; $10_{7}^{cd}\,_{8}^{d}\,_{9}^{b}$; und die 13 Sätze in Kap. 11. — Es sind natürlich nur solche aufgeführt, die auch Bousset und Charles als christlich anerkennen. Jedoch habe ich gegen diese Forscher Isa. 7_{7} f. mitgenommen. Dies ist aber wohl das einzige Mal, daß sie einen so deutlich christlichen Satz, der im Arm. fehlt, nicht streichen. Andererseits sind die Worte Juda 22_{2}^{c} *ἕως παρουσίας θεοῦ δικαιοσύνης* nicht mitgezählt, da sie nicht spezifisch christlich sind; Charles findet es nicht nötig, sie für interpoliert zu halten, und hätten sie im Arm. gestanden, würde auch Bousset sie natürlich nicht gestrichen haben.

Zusammenfassung. Ich glaube durch das Vorstehende in genügender Weise klargemacht zu haben, daß der vom Armenier aus vorgenommene textkritische Vorstoß gegen die christlichen Stellen der Testamente als gescheitert gelten muß.

Auch die Versuche, durch die Varianten der griechischen Hss. unsere Schrift von christlichen Zusätzen zu reinigen, sind wenigstens an den meisten Stellen fehlgeschlagen (s. oben zu Rub. 6_{8}; Sim. 65; Levi 18_{9}; Seb. 9_{8}; Dan $6_{6\,7}$; Aser 7_{3}). Daß sie an einigen wenigen Stellen gelingen können, ist natürlich zuzugeben. So z. B. in Levi 18_{3}, wo Gr. *α* die Worte *ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ* ausläßt, und in Levi 14_{4} wo die jüdische Lesart *φῶς νόμου* viel besser bezeugt ist als die christlichere *φῶς κόσμου*. Andere Stellen sind Rub. 6_{11} (*β*: alle Völker, *α*: das ganze Volk) und Sim. 7_{1}^{a}. Aber auch wenn die nicht-christliche Lesart an allen diesen Stellen im Recht wäre, würden die griechischen Handschriften dennoch im großen und ganzen, was die christlichen Stellen angeht, eine einhellige Überlieferung vertreten.

Wenn ich den Herren Charles und Bousset gegenüber ab und zu vielleicht etwas starke Worte gebraucht habe, so bedeutet das nicht, daß ich im geringsten die großen Verdienste schmälern will, die sich die beiden Forscher, jeder in seiner Weise, um die Erforschung des Judentums erworben haben, und die über mein Lob erhaben sind. Aber gerade die große Autorität, die die beiden Forscher besitzen, macht es zur Pflicht, daß man ihnen aufs kräftigste widerspricht, wenn sie in so unverantwortlicher Weise dazu beitragen, verhängnisvolle Irrtümer zu verbreiten.

Halleluja.

Von

Theodor Nöldeke.

הלל ist ein altes Wort. Ursprünglich bedeutet es höchstwahrscheinlich „aufschreien", namentlich im freudigen Sinne. Die Wurzel wird auf einen Naturlaut zurückgehn; vgl. das amharische *elll*, *ellel*, tigriña *'elel* vom weiblichen Freudengeschrei mit dem Abstractum *'elělta*[1] (s. d'Abbadie und Guidi, sowie de Vito je s. v.); das griechische *ἀλαλά*, *ἐλελεῦ*, *ἐλελελεῦ*, unser *hali*, *halo*, *halali* und manches andere. So ist تَهْلِيل das trillerartige Geschrei der Frauen, welche die Männer zum Kampfe anfeuern (Sachau, Reisen 308). أَهَلَّ ist „(dem Neugeborenen froh) zuschreien" (von den Weibern gesagt) Ham. 315 v. 2. اِسْتَهَلَّ steht vom ersten Schrei des Neugeborenen ebenda, von einem sonstigen Aufschrei Zuhair 8, 5, vom Preise Gottes (wie es scheint) Nābigha 7, 15. Vgl. zu dem allen Lisān 14, 226 f., wo auch تَهَلَّلَ „vor Freude schreien" belegt wird.[2] Auch das syrische ܐܗܠ ܒ „einen verspotten" gehört wahrscheinlich hierher; es liegt ja nahe, als ursprüngliche Bedeutung „einen anschreien" zu nehmen. So ist im modernen Arabisch هلّل على „siffler, désaprouver avec dérision" Dozy s. v. Und

1) So im Leben des Königs Bakaffa (ed. Guidi) 238, 16.

2) هَلَّلَ kann ein altheidnischer gottesdienstlicher Terminus sein, der möglicherweise sogar mit هِلال „Neumond" zusammenhängt; man bedenke die hohe religiöse Bedeutung des חֹדֶשׁ gerade für das hebräische Altertum. Im Islam ist dieses dann aber mit dem aus dem Glaubensbekenntnis لا اله الّا الله gebildeten Verbum zusammengeflossen.

mit ب, wie das syrische Verbum mit ܒ, wird in dem eben zitierten Verse des Hamāsa اهلّ konstruiert.[1]

Ältere Stellen, in denen הִלֵּל „(einen Gott) preisen" heißt, sind Jes 38 18 (im Liede des Königs Hiskia) und Jd 16 24; so öfter bei Jer. Ein Zufall wird sein, daß für dies Wort vom lauten Rühmen eines Menschen oder vom Rühmen eines solchen überhaupt auch schon alte, wenn nicht schlechtweg noch ältere, Belege vorliegen: 2 Sam 11 25[2] Gen 12 14. So הִתְהַלֵּל „sich rühmen" Jer 4 2 9 22 f.

Im zweiten Bestandteil von הללו יה hat man natürlich längst die Verkürzung aus יהוה erkannt, wie ja am Schluß von Eigennamen neben יהו auch schon ziemlich früh יה erscheint.[3] Ob das Wort in älterer Zeit *jah* oder *jāh* gesprochen wurde, ist uns unbekannt. Als besonderes Wort erscheint יָהּ in unseren Texten wohl zuerst in dem, doch gewiß der Zeit des ersten Tempels angehörigen, Passahliede Ex 15 2 (woraus es mit dem ganzen Versgliede in den nachexilischen Stellen Jes 12 2 und Ps 118 14 wiederholt ist). Wohl noch weit älter wäre es in der Verfluchung Amaleks, wenn es da in על כס יה Ex 17 16 wirklich enthalten sein sollte; aber was diese Worte bedeuten, ist ganz unsicher. Ebenso ist die alte Stelle, welche Ps 68 19 benutzt, wie ja der Verfasser dieses Festliedes mancherlei anderes altes Material aufgenommen hat, leider zu korrupt, um uns zu sichern, daß darin schon יה stand. Und schließlich darf man auch Jes 38 11 (im Liede Hiskias) nicht als alten Beleg für das Wort anführen, da, wie von vielen angenommen wird, dort יה יה doch wohl nur aus יהוה verschrieben ist. Auch das überlieferte ביה יהוה Jes 26 4 ist schwerlich richtig. Wie מאפליה Jer 2 31; העליליה Jer 32 19; שלהבתיה Cnt 8 6 zu punktieren oder zu emendieren seien, mag zweifelhaft bleiben; der Gottesname steckt

1) هلّل „Gott preisen" möchte ich als dem jüdischen Sprachgebrauch entlehnt ansehen.

2) Daß die Berichte, zu denen diese Stelle gehört, auf eine zeitgenössische Quelle zurückgehen, ist m. E. zweifellos. Aber damit ist freilich nicht gesagt, daß der Wortlaut im einzelnen unverändert geblieben sei.

3) Auf Gemmen und auf den jüdisch-ägyptischen Papyri des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. Ob damals das ה in den Namen noch konsonantisch (הּ) gesprochen wurde oder die Endung schon ganz zu *ā* geworden war, ist nicht zu ermitteln. — Auf Gemmen kommt am Schluß von Namen auch יו aus יהו vor (wohl *jau* oder *jāu* zu sprechen).

schwerlich in einem dieser Ausdrücke.[1] Dagegen kommt dies יה in einer Anzahl jüngerer Psalmen vor. Natürlich auch Ps 118$_{5}^{b}$, wo die rezipierte Lesung בַּמֶּרְחַבְיָהּ es nicht anerkennt.

Sehr merkwürdig ist nun, daß sich gegenüber diesem durchweg poetischen Sprachgebrauch auf mehreren in Jericho gefundenen Krughenkeln teils יהו, teils יה findet (Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 1908, 38 ff. Lidzbarski, Ephemeris 3, 45). Der bei weitem beste Kenner, eben Lidzbarski, setzt diese kleinen Inschriften ins 5. bis 4. Jahrhundert v. Chr. Es drängt sich auf, hier den Gottesnamen zu sehen, aber ohne Bedenken ist das nicht, wenn sich auch eine andere Erklärung kaum darbietet.

Auf alle Fälle gehört aber die Zusammensetzung der beiden alten Elemente הללו יה wenigstens als liturgische Formel einer sehr jungen, oder vielmehr der jüngsten Schicht der althebräischen Literatur an.

הללו יה steht mit einziger Ausnahme von Ps 135$_{3}$ immer entweder vor oder hinter oder vor und hinter einem Psalm. Nicht wirklich gehört es mit dem ganzen v.$_{48}$ zu Ps 106, da dieser eben den Abschluß des 4. Psalmbuchs bezeichnet. In dem schönen Ps 104 hält Olshausen mit Recht nicht bloß das הללו יה, sondern den ganzen v.$_{35}$ für später hinzugesetzt. Dabei ist immer noch möglich, daß v.$_{35}^{a}$ schon hinzugefügt worden war, ehe noch v.$_{35}^{b}$ (und v.$_{1}^{a}$) „zur Zeit seiner Aufnahme in die Liturgie“ (Olshausen) dazukam.[2] So kann es auch bei anderen Psalmen geschehen sein. Doch möchte ich den Ausdruck namentlich bei den von vornherein durchaus liturgischen Pss 146—150 für ursprünglich halten.

Die jüdischen Schulen sind seit ziemlich alter Zeit darüber uneins, ob הללויה wirklich aus den oben besprochenen beiden Wörtern bestehe und also einen Gottesnamen enthalte[3], oder ob es ein (flexionsloser) Ausdruck des frommen Jauchzens und also nur ein Wort sei; s. namentlich Norzi, מנחת שי zu Ps 104$_{35}$. Der übliche Text hat meist die letztere Schreibung und dann das schließende ה ohne Mappiq, also הַלְלוּיָה, aber so fest, wie Baer zu Ps 104$_{35}$ es darstellt, ist dies

1) An der dritten Stelle möchte auch ich mit andern שַׁלְהֶבֶתְיָה lesen; dann ist aber das Subjekt ausgefallen.

2) Freund Landauer äußert mir die sehr plausible Vermutung, v.$_{35}^{a}$ sei hinzugesetzt worden, um den Psalm nicht auf die Sünder und Gottlosen ausgehen zu lassen.

3) Bei dieser Auffassung darf das Wort ebensowenig wie sonst ein Gottesname ausradiert oder ausgewischt werden; s. Norzi l. c.; Levy s. v. מָחַק.

nicht durchgeführt, s. eben NORZI l. c. Und zu Ps 135_{3}, wo BAER הַלְלוּ־יָהּ verlangt, schreibt NORZI „ein Wort" vor, also הַלְלוּיָהּ. Wir haben hier wieder einen der Fälle, in denen unser Text den Niederschlag verschiedener Schulmeinungen zeigt.[1] Die uns befremdende Auffassung als ein einziges Wort des Jauchzens rührt gewiß daher, daß der Ausdruck an den meisten Stellen nicht in fester Verbindung mit dem übrigen Text steht, wie wir ja gesehen haben, daß er an einigen erst später hinzugeschrieben sein muß. Aber uns genügt ein Blick auf Stellen wie Ps 147_{1}, um nur die Auffassung als „Preiset Jah", also die Schreibung in zwei Wörtern[2] und die konsonantische Aussprache des schließenden ה als zulässig anzuerkennen. Diese ergäbe sich auch schon aus Stellen wie הללו את יהוה Ps $148_{1\,7}$. Und Redeweisen wie יהלל יה Ps 102_{19}; תהלל יה Ps 150_{6} sind vielleicht erst aus dem beliebten הללו יה hervorgegangen.

Für הַלְלוּ sollte man zunächst הַלְּלוּ erwarten, aber die Aufhebung der Verdopplung vor einem Schwa mob. ist nicht selten, besonders bei Liquidae; s. d. Grammatiken, z. B. OLSHAUSEN § 84[a]. Ob der Vokalrest nach diesem ל durch ein einfaches Schwa ְ oder durch ein Schwa compositum ֲ ausgedrückt wird, wie BAER schreibt, הַלֲלוּ[3], macht keinen wesentlichen Unterschied. Wir bleiben hier überall in den Regeln der überlieferten Aussprache.

Diesen Regeln widerspricht aber ganz die griechische Schreibung *ΑΛΛΗΛΟΥΙΑ*. Prof. RAHLFS, der als Leiter des Göttinger Septuaginta-Unternehmens auf diesem Felde die größte Autorität ist, hat mir auf meine Anfrage mitgeteilt, daß diese Lesart für die LXX durchaus feststehe und ihm keine Variante bekannt sei. Um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, habe ich dann noch meinen Kollegen E. KLOSTERMANN gefragt, ob das auch von den neutestamentlichen Stellen Apk $19_{1\,3\,4\,6}$ gelte, und er hat mir dieselbe Antwort gegeben. Dies *ΑΛΛΗΛΟΥΙΑ* ist selbstverständlich = הַלְלוּ יָהּ.[4] Das ist eine

1) Siehe meine Abhandlung „Inkonsequenzen in der hebr. Punktation" (Ztschr. f. Assyr. 26, 1 ff. = Festschrift für IGNAZ GOLDZIHER 1 ff.).

2) Ob sie durch Maqqef verbunden werden oder nicht, mag für den feierlichen Vortrag in der Synagoge eine gewisse Bedeutung haben, aber für uns ist das gleichgültig, denn weder für die Art, wie man zur Zeit der Verfasser las, noch wie man im Tempel sang, kommt das irgend in Rechnung. Siehe TORREY im Amer. Journal of Sem. Lang. 33, 56 f.

3) Irre ich nicht, nach Ben Ascher.

4) Natürlich sind Spiritus und Akzent in griechische Bibelhandschriften erst zu einer Zeit eingetragen, wo man nicht mehr wissen konnte, welche

Form des Imperativs, die nach den masoretischen Regeln nur in pausa stehen dürfte, also nicht, wenn noch ein, auch nur einsilbiges, Wort folgt. Die Beibehaltung des ursprünglich kurzen, durch die Betonung verlängerten Vokals bedang auch die Beibehaltung des Doppel-L.

Wir dürfen nun m. E. zuversichtlich annehmen, daß die alexandrinischen Juden, welche den Psalter ins Griechische übersetzten, den wahren Laut des zu ihrer Zeit im Tempel von Jerusalem mit Gesang und Instrumentalbegleitung vielfach ertönenden Epiphonems kannten, und daß dagegen die weit später von den rabbinischen Schulen für den feierlichen Vortrag in den Synagogen festgesetzte Aussprache durchaus zurücktreten muß.

Die älteste erschließbare Aussprache des hebräischen Impt. Piel Pl. m. war (z. B. von דבר) *dabbĭ́rū* oder *dabbĕ́rū*.[1] Wann diese Form aber einerseits durch Dehnung des betonten Vokals zu *dabbéru*, das als Pausalform auch in unserem Text erscheint, anderseits mit Verschiebung des Tons zu *dabb*^{e}*rú* geworden ist, wie also in diesem und in analogen Fällen Esra oder Jesaias oder David oder Debora gesprochen haben, das können wir durchaus nicht wissen. Nur zeigt das oben Gegebene, daß die Schulaussprache הַלְלוּ יָהּ für die Zeit des zweiten Tempels noch nicht galt.

Und wie in diesem Falle, können wir auch in zahllosen anderen nicht sagen, wann im Hebräischen der Übergang von einer ursprünglichen Form zu der uns im masoretischen Text überlieferten geschehen oder gar, in welche Zeit diese oder jene notwendig anzunehmende Zwischenstufe gefallen ist, z. B. wann aus *dabar* (vielleicht noch mit einer vokalischen Kasusendung) durch etwaige Zwischenstufen *dāb*^{h}*ār* (*dāb*^{h}*ar*) oder (im St. cstr.) *d*^{e}*b*^{h}*ar*, aus *dabarīm* *d*^{e}*b*^{h}*ārīm* (*d*^{e}*b*^{h}*ārim*) geworden ist. Allein undenkbar ist, daß die masoretische Punktation uns die Laute weit älterer Zeiten reproduzierte. Damit wird es aber von vornherein ausgeschlossen, für die hebräische Poesie vom Debora-

---

dieser Zeichen solchen nichtgriechischen Ausdrücken gebührten. Sie haben daher auch in unserem Falle keinen Wert für uns.

1) Daß diese Betonung die ursprüngliche ist, ergibt sich aus der Übereinstimmung mit den entsprechenden Formen im Aramäischen und im Geez nach der überlieferten Aussprache, über die wir demnächst Näheres von Littmann erfahren werden. Ähnlich ist es mit verschiedenen anderen vokalisch auslautenden Verbalformen.

liede bis zum spätesten Psalm quantitierende oder selbst nur streng Silben zählende Versmaße zu bestimmen, selbst, wenn es irgend wahrscheinlich wäre, daß sie einst solche gehabt hätte. Zu dieser Erkenntnis gibt uns der Unterschied von *ΑΛΛΗΛΟΥΙΑ* = *hallĕlū jāh* (oder *jah*?) und הַלְלוּ יָהּ oder gar הַלְלוּיָהּ einen unverächtlichen Beitrag.

Der erste Dekalog.

Von

Wilhelm Nowack.

Der erste Dekalog Ex 20 2ff. ist in den letzten Jahrzehnten oft Gegenstand der Verhandlung gewesen, doch haben dieselben zu einem auch nur von den Kritikern derselben Richtung anerkannten Resultat bisher nicht geführt: während Kuenen[1], Wellhausen[2], Stade[3], Smend[4], Guthe[5], Baentsch[6], Matthes[7], Budde[8], Marti[9], Steuernagel[10], Holzinger[11], Beer[12], Meisner[13] u. a. die Mosaizität des Dekalogs bestreiten, sind Männer wie Kittel[14], Erbt[15], Wildeboer[16], Gressmann[17], Eerdmans[18] u. a. noch neuerdings mit aller Entschiedenheit für dieselbe eingetreten, letzterer freilich mit der Modifikation, daß er nur den Hauptinhalt des Dekalogs als am Sinai gegeben ansieht, noch andere wie Kautzsch[19]

1) Historisch-krit. Einleit.² I S. 233.
2) Skizzen I, 68.
3) Gesch. d. Volk. Isr. I, 58 vgl. 457, 584; bibl. Theol. d. A. T. S. 36f.
4) Alttest. Religionsgesch.² S. 42, 284f.; Erzählung des Hexateuchs S. 175ff.
5) Gesch. d. Volk. Isr. S. 32 vgl. S. 20.
6) Komment. zu Exod. S. 178f.
7) ZAW XXIV S. 17ff.; Theol. Tijdschrift, 1906, S. 44ff.
8) Gesch. der althebr. Literat. S. 95. 100; Rel. d. Volk. Isr. S. 25f.
9) Gesch. d. isr. Relig.⁵ S. 194.
10) Theol. Rundsch. 1905 S. 384ff.; Einl. in d. A. T. S. 153ff.
11) Komment. zu Ex 20 2ff.
12) Mose und sein Werk S. 30f.
13) Der Dekalog 1893.
14) Gesch. d. Volk. Isr. I³ S. 581ff. 621ff.
15) Die Sicherstellung des Monotheismus 1903 S. IV.
16) ZAW XXIV S. 296ff.; Theol. Stud. 1906 S. 93ff.
17) Mose und seine Zeit S. 475ff.; Schriften des A. Ts. II 1 S. 238f.
18) Theol. Tijdschrift 1903 S. 19ff.
19) Bibl. Theol. d. A. Ts. S. 69ff.

und Baudissin[1] geben gewisse dieser Anschauung entgegenstehende Schwierigkeiten zu, sehen dieselben aber nicht als so groß an, daß man die Möglichkeit eines so hohen Alters des Dekalogs bestreiten müßte. Es wird daher nichts Überflüssiges sein, die Frage einer erneuten Prüfung zu unterziehen.

1. Die Antwort auf die Frage nach dem Alter des Dekalogs wäre verhältnismäßig einfach, wenn es sich dabei um den jetzt vorliegenden Text in Ex $20_{2\,ff.}$ handelte. Denn darin stimmen heute fast alle Kritiker überein, daß der vorliegende Text stark deuteronomistische Farbe trägt: Meisner hat auf nicht weniger als acht Ausdrücke hingewiesen, die ausschließlich deuteronomistisches Sprachgut sind, während in einer Reihe anderer Stellen das Sprachgut D und JE gemeinsam ist.[2] Die Meinungen sind darüber geteilt, ob wir es mit deuteronomistischer Bearbeitung, wie die meisten annehmen, oder mit einem Produkt der deuteronomistischen Literatur überhaupt zu tun haben, wozu Baentsch, Steuernagel, Meisner u. a. neigen. Die Tatsache, daß die Begründung des Sabbatgebotes Ex 20_{8-11} völlig abweicht von dem parallelen Text Dtn 5_{13-15}, der Gedanken gibt, die auch sonst in der deuteronomistischen Literatur sich finden, während jene in Ex $20_{11\,ff.}$ vielmehr für P charakteristisch sind, macht die erstere Annahme wahrscheinlicher. Ob freilich geradezu Abhängigkeit von P in Ex $20_{11\,ff.}$ vorliegt, wie öfter behauptet ist, bleibt angesichts einiger Differenzen im Ausdruck fraglich.[3]

Da der Dekalog uns in zwei Rezensionen überliefert ist Ex $20_{2\,ff.}$ und Dtn $5_{6\,ff.}$, die in dem kurzen Gebot bzw. Verbot fast wörtlich übereinstimmen, so ist schon dadurch gegeben, daß wir, wenn wir das Alter des Dekalogs untersuchen wollen, bei dem Text Ex $20_{2\,ff.}$ ebensowenig stehen bleiben können wie bei dem von Dtn $5_{6\,ff.}$, sondern das Verhältnis dieser beiden Texte zueinander untersuchen müssen. Auch in bezug auf diesen Punkt ist von den meisten[4] die Anschauung heute vertreten, daß wir es mit zwei verschiedenen Rezensionen desselben Urtextes zu tun haben, der sich durch Abstrich der Zusätze, in denen gerade beide Texte voneinander differieren, mit annähernder Wahrscheinlichkeit etwa so vermuten läßt:

---

1) Einl. in die Bücher des A. Ts. S. 65. 124f.

2) Vgl. a. a. O. S. 2ff.

3) Vgl. Budde, Urgesch. S. 494f.; Gunkel, Genesis S. 121; Baudissin, Einl. S. 161.

4) Vgl. auch Herner, Den Mosaiska Tiden S. 25ff.; Kittel, a. a. O. S. 582; Gressmann im Göttinger Bibelwerk II, 1 S. 235f.

1 אנכי יהוה אלהיך
לא יהיה לך אלהים אחרים[1]
2 לא תעשה לך פסל
3 לא תשא את שמי לשוא
4 זכר את יום השבת לקדשו
5 כבד את אביך ואת אמך
6 לא תרצח
7 לא תנאף
8 לא תגנב
9 לא תענה ברעך עד שקר
10 לא תחמד בית רעך

Diese Rekonstruktion der ersten Hälfte des Zehnwortes findet ihre Stütze in dem überlieferten Text der zweiten. Trifft sie zu, so verliert damit auch die von Ed. Reuss, Gesch. des A. Ts., geltend gemachte epigraphische Beweisführung gegen die Annahme der Mosaizität des Jahwewortes ihre Bedeutung, wie er zum Teil auch selbst zugegeben hat. Ja selbst ohne das Zugeständnis einer derartigen Erweiterung des Dekalogs ließe sich aus den von Reuss beigebrachten Gründen die Richtigkeit der Ex 24_{12} 31_{18} enthaltenen Überlieferung nicht erfolgreich bestreiten, wie Holzinger u. a. mit Recht geltend gemacht haben.[2]

2. Wie steht es nun mit der Bezeugung dieses uns nur in überarbeitetem Text erhaltenen Dekalogs?

Es ist von allen Seiten zugestanden, daß derselbe nur in der E-Quelle unterzubringen ist. Ob wir mit Smend E als einheitliche Schrift oder mit den meisten andern Kritikern als aus verschiedenen Strömen zusammengeflossen ansehen und demnach den Dekalog mit Stade u. a. E^2 zuschreiben, ist von geringer Bedeutung, setzt doch Smend E an den Anfang des siebenten Jahrhunderts, während Cornill u. a. E^2 etwa um 650 entstanden ansehen. Diese Ansetzung von Ex $20_{2ff.}$ geht freilich davon aus, daß der Dekalog von Anfang an Bestandteil von E war, eine Voraussetzung, die keineswegs von allen Kritikern geteilt wird; Baentsch, Steuernagel, Meisner u. a. behaupten, daß erst ein Redaktor den Dekalog an seine jetzige Stelle gebracht hat, und zwar wahrscheinlich erst Rp aus Dtn 5. Steuernagel weist nach dem

1) Oder vielleicht nach Ex 34_{14} לא תשתחוה לאל אחר, was ursprünglicher erscheint als das deuteronomistisch gefärbte אלהים אחרים, vgl. Procksch, Das nordisraelit. Sagenbuch S. 88 Anm. 2.

2) Vgl. auch Wildeboer, Einl. S. 19.

Vorgang von Kuenen, Jülicher u. a. darauf hin, daß der Dekalog den Zusammenhang zwischen Ex 19_{10} und $20_{18\,ff.}$ sprengt. Nach Rp stand nicht der Dekalog Ex $20_{2\,ff.}$, sondern der $34_{14\,ff.}$ auf den Tafeln $34_{27\,f.}$ und das seien nach 34_{1} dieselben Worte, die auf den ersten Tafeln standen. E kannte freilich auch Steintafeln 31_{18} $32_{15\,f.}$ $34_{1\,4\,28}$, aber diese enthielten wahrscheinlich umfangreichere Gesetze, denn sie sind auf beiden Seiten beschrieben 32_{15}, eine Bemerkung, die in bezug auf die knappen Sätze des Dekalogs nicht recht verständlich ist; nach 31_{18} 34_{28} hat Gott auch zur Einmeißelung der Schrift 40 Tage gebraucht. Sie sind dem Mose auch nicht gegeben, um das Volk auf sie zu verpflichten, sondern damit er nach ihnen Thora erteilen könne. Ich lasse die weitere Hypothese hier außer Betracht, aber die schon von Kuenen und Jülicher beobachtete Zerreißung des Zusammenhangs von 19_{10} und 20_{18}, die schwer begreiflich ist, wenn $20_{2\,ff.}$ von Anfang an Bestandteil von E war, gibt nicht geringen Anstoß. Von hier aus würden wir in der Ansetzung der literarischen Bezeugung des Dekalogs von Ex $20_{2\,ff.}$ noch weiter heruntergehen müssen. Irgendein Zeugnis, daß die Propheten sich ihren Zeitgenossen gegenüber auf ihn berufen hätten, fehlt uns: weder Hos 4_{2} noch Jer 32_{18} reichen zu dieser Behauptung aus, denn es ist sehr zweifelhaft, ob die letztere Stelle Ex 20_{5} vor Augen hat.

Es kann nun freilich keinem Zweifel unterliegen, daß diese ziemlich späte Bezeugung uns nicht berechtigt, auf so späte Entstehung desselben zu schließen, vielmehr muß die Möglichkeit seines hohen Alters trotzdem zugestanden werden, es sei denn, daß sich sonst Bedenken gegen dieselbe erheben sollten. Diese liegen m. E. in Ex $34_{17\,ff.}$ vor: nach $34_{27\,f.}$ schrieb Mose auf Jahwes Befehl in den 40 Tagen und Nächten, da er bei ihm verweilte, auf die beiden steinernen Tafeln „die Bundesworte, die zehn Worte“. Das können nach dem Zusammenhang nur die unmittelbar vorher aufgeführten Gesetze $34_{17\,ff.}$ sein. Diese Tafeln sollen der Ersatz für die von Mose im Zorn zerschmetterten Tafeln sein 34_{1}. Diese im jetzigen MT vorliegende Anschauung ist natürlich nur der harmonistische Versuch die Tradition über die Mosaizität der beiden Dekaloge Ex $20_{2\,ff.}$ und $34_{17\,ff.}$ verständlich zu machen. Nun ist freilich behauptet worden, daß עשרת הדברים 34_{28} eine in den Text eingedrungene Glosse sei, was ja dadurch erwiesen werde, daß es sich tatsächlich nicht um zehn, sondern um zwölf Worte handle. Andere sehen דברי הברית als Einschub an, und letzteres hat m. E. die größere Wahrscheinlichkeit für sich, da es nicht

zu verstehen ist, wie ein Interpolator, dem das Streichen ebenso nahe lag wie das Hinzusetzen, dazu gekommen sein sollte einen für jeden erkennbaren Dodekalog Dekalog zu nennen, da unzweifelhaft in 14b–16, in v. 18 von שבעת bis zum Schluß des v., vgl. 13 6 7 in v. 19b 20 und v. 24, Erweiterungen vorliegen, so liegt die Vermutung nahe, daß eine solche auch in den Geboten vorliegt, was in noch anderen Gründen seine Stütze findet: nach der Nennung der drei Ḥaggim in v. 3 6 7 ist v. 8 überflüssig, das Sabbatgebot v. 5 zerreißt die Aufzählung dieser Ḥaggim und war auch überflüssig, da J^2, wohl nach dem Vorgang von J^1, schon in 16 3b ff. vom Sabbat gesprochen hatte; vgl. Smend, Hexateuch S. 150. So ergibt sich als ursprünglich folgender Dekalog von J^2: 1. Du sollst keinen andern Gott anbeten; 2. Gegossene Götter sollst du dir nicht machen; 3. Das Massoth sollst du halten; 4. Alle Erstgeburt ist mein; 5. Das Wochenfest sollst du halten; 6. und das Fest der Lese, wenn das Jahr um ist; 7. Du sollst nicht zu gesäuertem Brot das Blut meines Opfers schlachten; 8. Das Fett meines Festes soll nicht bis zum andern Morgen übrig bleiben; 9. Das Beste der Erstlinge deiner Flur sollst du in das Haus Jahwes, deines Gottes, bringen; 10. Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

Dieser von Wellhausen mit Scharfsinn durchgeführten Rekonstruktion[1], welche die nach dem Vorgang eines alten griechischen Theologen[2] von Goethe gemachte Beobachtung bestätigte[3], wird man einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit nicht absprechen können. Haben wir aber in Ex 20 2 ff. und 34 17 ff. zwei Dubletten, die erste vielleicht auf E, die letzte auf J^2 zurückgehend, so ergibt sich unzweifelhaft von hier aus eine Schwierigkeit, da, wie Kuenen richtig gesehen, die vordeuteronomische Überlieferung offenbar von der Vorstellung bestimmt wurde, daß nur ein Dekalog am Sinai gegeben sei, und daß erst am Ende des Wüstenaufenthaltes Mose andere Gesetze erlassen hat, die ihm Jahwe am Sinai geoffenbart. War es in der Tat alte vordeuteronomische Tradition, daß Ex 20 2 ff. die Grundlage des unter Mose geschlossenen Bundes zwischen Jahwe und Israel war, wie erklärt sich dann das Hervortreten der andern bei J^2 in Ex 34 17 ff., bei der wesentlich andere Forderungen zur Grundlage des Bundes gemacht werden? Liegt

1) Vgl. Prolegomena S. 333f.

2) *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*, Leipzig 1889 § 58, vgl. ZAW XXIV S. 134f,

3) Zwei wichtige bisher unerörterte biblische Fragen 1773, Hempelsche Ausgabe Bd. 27, II, S. 100ff.

es nicht nahe die Erklärung darin zu suchen, daß von Mose verfaßte Grundgesetze überhaupt nicht überliefert waren, und spätere Zeiten, die Mose, den Inhaber des heiligen Orakels und Übermittler von Jahwes Thora zum Gesetzgeber κατ᾽ ἐξοχήν gemacht, in solchen Dekalogen ihre Anschauung von den Grundlagen des Bundes zum Ausdruck brachten? Von hier aus würde es sich auch begreifen, daß die Propheten niemals dem Volk gegenüber, das Jahwes Willen in dem von ihm so fleißig geübten Kultus zu erfüllen meinte, sich auf einen derartigen Dekalog, der den Opferkultus völlig mit Stillschweigen übergeht, berufen.

3. Von größerer Bedeutung für die Entscheidung unserer Frage wird freilich die Untersuchung sein, wie sich der Inhalt des Dekalogs zu dieser verhältnismäßig erst spät bezeugten Tradition der Abfassung durch Mose verhält. Männer wie Matthes, Wildeboer u. a., zuletzt noch Kittel und Gressmann haben das Problem von dieser Seite aus angegriffen, sind aber auch von hier aus zu ganz verschiedenen Resultaten gelangt: während die letzteren mit Wildeboer u. a. für das Recht der Tradition eintreten, sehen Wellhausen, Stade, Guthe, Matthes u. a. gerade in dem Inhalt schwerwiegende Gründe gegen dieselbe. Nicht alle können freilich vor einer besonnenen Kritik bestehen.

a) Matthes hat geltend gemacht, daß der an ein Volk, d. h. eine Einheit von Stämmen sich richtende Dekalog von Voraussetzungen ausgehe, die der mosaischen Zeit fehlten, war doch in den ersten Jahrhunderten, als Israel auf dem Boden Kanaans saß, diese Einheit überhaupt nicht vorhanden. An dieser Behauptung ist richtig, daß diese alte Zeit ein einheitlich politisch organisiertes Volk nicht kennt, aber das schließt doch keineswegs aus, daß auf dem Boden Kanaans selbständig nebeneinandersitzende Stämme dennoch durch ihre von den Kanaanitern sich unterscheidende religiöse Eigenart zu einer gewissen Einheit zusammengeschlossen waren, die auch in einzelnen Höhepunkten der Geschichte zur Geltung kam. Dafür haben wir, um von allem anderen zu schweigen, an einem der ältesten geschichtlichen Zeugnisse, dem Deborahlied, ein unwiderlegliches Zeugnis. Von den Voraussetzungen aus, die wir in Jdc 5 finden, läßt sich die Möglichkeit eines mosaischen Dekalogs für das Volk, d. h. für die durch das Bekenntnis zu Jahwe zusammengeschlossenen Stämme nicht bestreiten, denn das, was uns in dieser Richterzeit entgegentritt, kann nur in der dem Einzug in Kanaan vorhergehenden Zeit geworden sein.

b) Für nicht minder verfehlt halte ich die andere Behauptung von Matthes, daß Sprache und Schrift des Dekalogs die Mosaizität

unmöglich machen: weder redeten die Stämme vor ihrem Aufenthalt in Kanaan hebräisch, — sie haben vielmehr nach M. in Arabia Petraea einen arabischen Dialekt gesprochen — noch sei das Mitschleppen des auf Steinen eingegrabenen Dekalogs auf dem Wüstenzuge denkbar. Der letztere Einwand geht von ähnlichen Gedanken aus, wie sie Ed. Reuss[1] seiner Zeit äußerte und wie sie schon oben zurückgewiesen sind; der andere Einwand aber setzt nicht minder unbewiesene Behauptungen voraus, es gibt nicht den leisesten Beweis dafür, daß die hebräischen Stämme einst einen arabischen Dialekt gesprochen haben. Schon Wildeboer hat daran erinnert, daß neben der Überlieferung, die diese Stämme in ältester Zeit mehr südlich wohnen läßt, sich eine andere findet, wonach sie aus Aram stammen.[2] Unter diesen Umständen wird man gut tun, auf eine derartige Beweisführung zu verzichten, weil die Voraussetzungen, auf denen sie ruht, teils unrichtig, teils völlig unsicher sind.

c) Anders steht es mit der Behauptung, daß die im Dekalog vorausgesetzten sozialen Verhältnisse nicht die der Wüstenzeit sind. Wenn er in der Wüste verfaßt ist, sollte er auch die Merkmale der Beduinenwelt tragen. Nun hat er jedoch vielmehr die Kennzeichen der späteren Kulturzeit an sich.[3] Dieser Einwand von Matthes richtet sich zum guten Teil gegen den Dekalog in seiner erweiterten Form, trifft dagegen nicht den Urdekalog, mit dem wir es zu tun haben. Denn wenn Matthes behauptet, daß das auch in der verkürzten Form sich findende בית die Abfassung in der vorkanaanäischen Zeit zur Unmöglichkeit mache, so wird er mit diesem Einwand kaum auf viel Zustimmung rechnen können. Es ist jetzt doch ziemlich allgemein zugestanden, daß die hebräischen Stämme zu den reinen Nomaden nicht gehört haben, sondern vielmehr Halbnomaden waren; mit Recht hat auch Gressmann[4] daran erinnert, daß die Stämme eine Generation hindurch in Kadesch ihren Mittelpunkt haben, wo es doch sicher Häuser gab, endlich erinnert auch Kittel[5] daran, daß Bait die Behausung im weitesten Sinne bedeutet, vgl. בתי נפש, und daß nach arabischem Sprachgebrauch auch das Zelt so heißen kann. Übrigens wäre es auch nicht undenkbar, daß in diesem Gebot nicht mehr der ursprüngliche Wortlaut vorliegt. Es bedarf daher nicht der Annahme, durch die König

1) Vgl. Gesch. der Heil. Schriften des A. Ts.[2] S. 99.
2) Vgl. Ed. Meyer, Die Israeliten S. 235ff.
3) ZAW XXIV S. 24.
4) Mose und seine Zeit S. 475.
5) Gesch. des Volk. Isr.[2] S. 582 Anm. 3.

dies zehnte Gebot für die mosaische Zeit retten will, nämlich daß dies Grundgesetz wesentlich für die Zukunft berechnet war, wo Israel auf dem Boden Kanaans saß.[1] Diese überaus künstliche Ansicht ist ein in der Studierstube zustande gekommenes Kunstprodukt, das in der Wirklichkeit kein Dasein hat: überall, wo uns sonst Gesetze entgegentreten, haben sie die Aufgabe Bedürfnisse der Gegenwart zu befriedigen, werden aber nicht für eine Jahrzehnte später auftretende Generation gemacht, deren Bedürfnisse noch völlig unbekannt sind.

Kann ich in diesen Punkten auch Matthes u. a. nicht beipflichten, so stimme ich doch darin ihnen bei, daß die strittige Frage, um die es sich handelt, nur durch Gründe, die von dem Inhalt des Dekalogs ausgehen, entschieden werden kann.

1. Unter den religiösen Pflichten ist gleich die erste beanstandet. Mose habe, behauptet Matthes, so nicht reden können, und wenn in der Wüste den Israeliten eingeprägt war, keine andern Götter neben Jahwe zu verehren, wie ist es dann möglich, daß sie Jahrhunderte lang nie etwas anderes taten als das? Es sei etwas anderes zu erklären, Jahwe sei Israels Gott[2], und zu fordern, daß neben ihm keine andern Götter verehrt werden dürfen. Erst seit Josia als Folge der prophetischen Reaktion sei ein solches Gebot verständlich. Aber diese Einwände sind nicht zutreffend. Einerseits wird auch Matthes nicht leugnen können, daß Jahwe von Anfang an etwas von jener Exklusivität eignet, die uns später so oft entgegentritt, jedenfalls ist es unrichtig, die Forderung der Monolatrie erst als eine Folge der prophetischen Reaktion etwa unter Josia entstanden zu denken: wer sich die Wirksamkeit des Elia und seinen Kampf gegen den tyrischen Baal vergegenwärtigt, wer vollends die im Mittelpunkt der Predigt des Hosea stehenden Gedanken betrachtet, wird nicht umhin können zuzugestehen, daß längst vor Josia der Gedanke der ausschließlichen Verehrung Jahwes bekannt und anerkannt war, ja man wird zugeben müssen, daß die Forderung der alleinigen Verehrung Jahwes und des Gehorsams gegen ihn die notwendige Konsequenz der Anerkennung Jahwes als des Volksgottes war.[3] Dem widerstreitet nicht, daß die israelitischen Stämme in alter Zeit auf dem Boden Kanaans den Göttern dieses Landes ihre Huldigung darbrachten, das hörte erst von der Zeit an auf, wo Jahwe, der Gott des

1) Neue kirchl. Zeitschrift XVII S. 513.
2) ZAW XXIV S. 28.
3) Vgl. [illegible]

Sinai, zum Herrn Palästinas wurde und so in die Stelle der Bealim einrückte.

2. Anders liegt die Sache bei dem Bilderverbot, das, wie auch BAUDISSIN[1], WILDEBOER[2] u. a. zugeben, der Ansetzung in Mosaischer Zeit ernstliche Schwierigkeiten bereitet, weswegen sie, wie schon VATKE vor ihnen[3], geneigt sind, in dem Bilderverbot nur eine weitere Ausführung zu dem vorhergehenden Gebot zu sehen. Sie gewinnen dann die Zehnzahl dadurch, daß sie Ex 20 2 a als erstes Gebot ansehen. Aber diese Lösung hat doch starke Bedenken gegen sich: vor allem muß Ex 34 17 davor warnen, diesen Weg gewaltsamer Lösung zu beschreiten: 34 17 und 20 4 stützen sich gegenseitig, dazu kommt, daß 20 2 in seiner Form von allen anderen Worten abweicht: sie alle haben die des Gebots oder des Verbots, nur 20 2 hat die der einfachen Aussage. Unter diesen Umständen wird man 20 4 doch wohl als ursprüglichen Bestandteil des Dekalogs gelten lassen müssen. Das Bedenken, das gegen die Anerkennung des Bilderverbotes als eines Mosaischen besteht, liegt in erster Linie in der im nordisraelitischen Reich geübten Verehrung Jahwes im Bild des goldenen Stiers. 1 Reg 12 25 ff. berichtet uns, daß Jerobeam diesen Kultus in Dan und Bethel einrichtete, um damit dem Tempel zu Jerusalem Konkurrenz zu machen und das Volk davon abzuhalten dorthin zum Opfer zu gehen. Mag auch spätere deuteronomistische Geschichtschreibung dieser Erzählung ihre jetzige Färbung gegeben haben, die Tatsache der Verehrung Jahwes im Bilde des Stiers hier im Nordreich, vor allem der Umstand, daß so treue Kämpfer für Jahwe wie Elias offenbar gegen diese Form des Jahwekultus nicht gekämpft haben, sind nicht begreiflich, wenn es einen im Volke bekannten, durch die Überlieferung auf Mose zurückgeführten Dekalog gegeben hätte, durch den jede Verehrung Jahwes im Bilde als gegen Jahwes Willen verstoßend gebrandmarkt wäre. Hosea ist der erste nach unserer Kenntnis, der diese Verehrung Jahwes im Bilde des Stiers als mit dem echten Jahwismus unverträglich verwirft und in seinen Spuren gehen Jesaja u. a. weiter, aber auch Hosea läßt in seiner Polemik nichts davon ahnen, daß er ein solches prinzipielles Verbot aus mosaischer Zeit kennt, vielmehr verwirft er diese Form des Kultus als von den Kanaanitern übernommen, wie er die Opfer als Baalsopfer und die Feste als Baalsfeste verabscheut. Auch 2 Reg 18 4 bietet gewisse Schwierigkeiten. Freilich ist der Nehuštan kein Jahvebild, aber unbestreitbar doch als Agatho-

---

1) Einl. S. 65. 2) Einl. S. 101. 3) Einl. S. 338.

dämon, im gewissen Sinn als chthonische Gottheit gedacht, der man bis in die Tage des Hiskia hinein göttliche Verehrung erwies. Num 21 $_{8f.}$ ist lediglich künstliche Legende, welche von dem durch Ex 20 $_{4f.}$ beeinflußten Standpunkte aus, dies göttlich verehrte Schlangenidol als unverfänglich hinstellen will. Zuzugeben ist, daß im Tempel zu Jerusalem ein Bild Jahwes nie gewesen ist, hier ist immer der bildlose Kult geübt worden. Offenbar ist eben der Jahwekult wie der Kult der Nomaden überhaupt, bilderarm gewesen, wie das auf dieser Kulturstufe ja nur zu begreiflich ist. Darum war aber in dieser Zeit auch ein derartiges Verbot überflüssig. Das wurde anders, als die Israeliten in den Kreis der kanaanäischen Kultur eintraten, hier hat das Gottesbild ebenso wie in den Euphratländern immer eine Rolle gespielt, und unter diesem Einfluß kamen auch die Israeliten dazu, Jahwe in dem von den Kanaanitern entlehnten Bilde des Stiers zu verehren. Die tiefer Blickenden erkannten klar die Gefahr, die damit gegeben war: der Jahwismus wurde in die Sphäre der Naturreligion heruntergezogen. Darum tritt ein Hosea mit Energie gegen „das Kalb von Samarien" auf, und der Verfasser unseres Dekalogs kommt zum prinzipiellen Verbot des Gottesbildes, während der Dekalog von J Ex 34 $_{17}$ anscheinend nur das Gußbild, wohl als importiert, verwarf.[1]

3. Auch die Forderung der Sabbatheiligung macht Schwierigkeiten. Unerweislich ist freilich die Behauptung, daß Israel erst auf dem Boden Kanaans den Sabbat kennen gelernt habe, wir werden vielmehr berechtigt sein zu der Annahme, daß der Sabbath schon aus der vorkanaanäischen Zeit stammt, mag nun Sabbat den Vollmond oder den siebenten Tag der Woche bezeichnen. Man hat nicht nur darauf hingewiesen, daß der Name des Wohnsitzes Jahwes Sinai irgendwie wohl mit dem Namen des Mondgottes Sin zusammenhängt, sondern auch betont, daß der Mondlauf wie für die Ansetzung der übrigen Feste, so auch offenbar für die des Sabbat bestimmend war. Aus Stellen wie 1 Sam 20 $_{5ff.}$ 2 Reg 4 $_{23}$ Am 8 $_{5}$ Hos 2 $_{13}$ 5 $_{7}$ Jes 1 $_{13}$ sowie aus der Gesetzgebung von P wissen wir, daß der Neumond festlich begangen wurde, schon früh wurde es üblich die Werktagsarbeit an ihm wie am Sabbat ruhen zu lassen, so daß Sklaven und Tiere frei wurden, und man z. B. über Land fahren konnte. Wahrscheinlich wurde aber auch der Vollmond gefeiert, wovon noch einige Reste bei P sich

1) Gressmann, Mose und seine Zeit S. 474 sagt zwar sehr apodiktisch: „Diese Ansicht ist falsch", aber überzeugende Gründe für dies Urteil bringt er nicht.

finden: man hat daran erinnert, daß Passah Ex 12 die Feier des Vollmondes der Frühlings-Tagundnachtgleiche und Laubhütten die des Vollmondes der Herbst-Tagundnachtgleiche ist, Lev 23. Da nun öfter חדש und שבת in älteren Quellen, vgl. oben, und auch noch später nebeneinander genannt werden, so hat man geschlossen, daß שבת in alter Zeit die Bezeichnung des Vollmondes ist, ja Benzinger[1] und Beer[2] haben darauf hingewiesen, daß sich Lev 15 11 noch eine Spur erhalten hat. „Der Tag nach dem Sabbat (ממחרת השבת) muß in die Festwoche vom 15.—21. des ersten Monats fallen. Wäre der Sabbat hier der letzte Tag der siebentägigen Woche, und fiele ein Sabbat auf den 14., der aber noch nicht zu der Festwoche zählt, so würde der erste Sabbat der Festwoche selbst erst auf den 21., also den letzten Tag der Festwoche fallen, so daß „der Tag nach dem Sabbat“ gar nicht mehr zu der Festwoche gehören würde.“ Daraus folgt freilich keineswegs, daß die Feier des siebenten Tages der älteren Zeit fremd war. Stellen wie Gen 29 27 f. (E) Ex 34 21 f. (J) beweisen, daß auch in älterer Zeit die siebentägige Woche den Israeliten bekannt und der siebente Tag durch Ruhe von der gewöhnlichen Arbeit und kultisch ausgezeichnet war, vgl. auch 2 Reg 11 5 ff. Das ist auch nicht verwunderlich, denn wie Neumond und Vollmond wurden auch die beiden Tage, welche die beiden andern Mondphasen bezeichneten, aus den übrigen Tagen herausgehoben. Treffen diese Vermutungen zu, so müßten wir annehmen, daß in späterer Zeit, als die Neumond- und Vollmondfeiern in den Hintergrund gedrängt bzw. unterdrückt wurden, der Name שבת auf den letzten Tag der siebentägigen Woche übertragen wurde.

Aber wie dem auch sei, mag שבת von Anfang an den siebenten Tag bezeichnen, oder der Name erst später auf ihn übertragen sein, auffallend bleibt, daß unter allen israelitischen Festtagen allein der Sabbat herausgehoben ist. Wir wissen aus zahlreichen Zeugnissen, daß die Hauptfeste der alten Israeliten die Ḥaggim waren, uns fehlt aber jedes Zeugnis, daß in alter Zeit der Sabbat, mag er Vollmondstag oder der siebente Wochentag sein, eine so überragende Bedeutung hatte, daß alle anderen Feste durch ihn in den Hintergrund gedrängt werden konnten. Es verdient Beachtung, daß der alte Text des Dekalogs von J Ex 34 17 nur etwas von der Feier der Ḥaggim weiß, denn die Feier des siebenten Tages durch Ruhe auch in der Ernte Ex 34 21

---

1) Hebr. Archäologie² S. 380. 2) Schabbath S. 13.

ist erst durch Überarbeitung in den Text gekommen, der die zusammengehörigen v $_{18}^{a}$ $_{19}^{a}$ und $_{22}$ trennte. Anders liegt die Sache in späterer Zeit spez. in der des Exils, wo die Feier der Ḥaggim zur Unmöglichkeit wurde und der Sabbat gewissermaßen der Ersatz für die übrigen Feste wurde, und da die Darbringung von Opfern zur Unmöglichkeit wurde, empfing nun die Ruhe am Sabbat ein besonderes Gewicht und gewissermaßen kultische Bedeutung. Aus diesen Gründen haben Männer wie Meisner, Baentsch u. a. sich veranlaßt gesehen, den Dekalog in die deuteronomistische Zeit zu setzen. Notwendig ist dieser Schluß nicht. Trifft die oben dargelegte Anschauung zu, daß die Feier des siebenten Tages bzw. des Sabbat in die vorkanaanäische Zeit hineinreicht, während die Ḥaggim den Israeliten erst auf dem Boden Kanaans bekannt wurden und mit Jahwe ursprünglich gar nichts zu tun hatten und darum geradezu יְמֵי הַבְּעָלִים Hos 2 15 genannt wurden, so begreift man leicht, wie man in der Zeit der prophetischen Reaktion gegen das kanaanäische Wesen gerade diesen Tag allein unter den Festtagen heraushob.

4. Eine weitere Schwierigkeit bereiten die in dem Zehnwort vorliegenden sittlichen Pflichten. Unrichtig ist freilich die Anschauung, daß derartige sittliche Vorschriften dem Charakter dieser alten Zeit überhaupt nicht entsprachen, man erwarte vielmehr kultische Vorschriften, wie das auch der Dekalog von J Ex 34 17ff. beweise. Wenn darüber kein Zweifel sein kann, daß Jahwe schon in mosaischer Zeit als Quelle des Rechts sowie als Schützer von Recht und Sitte angesehen wurde, so kann es auch keine Bedenken erregen, wenn in dieser der Tradition nach ältesten Urkunde sittliche Forderungen im Namen Jahwes erhoben werden. Auch der Inhalt dieser Forderungen ist nicht derart, daß von hier aus sich Bedenken ergeben, nur bei dem letzten Gebot liegen, wie sich zeigen wird, gewisse Schwierigkeiten vor. Wenn freilich Kittel[1] für die Berechtigung, diese sittlichen Gebote der mosaischen Zeit zuzuweisen, sich auf die ägyptische Analogie des Totenbuches berufen hat, so dürfte diese Analogie kaum ziehend sein: Ägypten hatte eine Jahrhunderte lange religiöse und sittliche Entwicklung hinter sich, als die im Totenbuch bezeugten Sitten sich bildeten, Israel aber stand in der Mosezeit erst an den Anfängen seiner kulturellen Entwicklung. Anders ist das mit dem von Söderblom, Gottesglaube S. 147, gebotenen Gegenstück zu den sittlichen Forderungen des Dekalogs, auf das sich

1) Gesch. d. Volk. Isr. S. 653f.

Kittel mit Recht beruft: bei den australischen Zentralstämmen werden die den Knaben eingeschärften Grundregeln in die 4 Punkte zusammengefaßt: 1. Gehorsam gegen die Eltern, 2. Beobachtung der Eheregeln, 3. Wahrheit und Zuverlässigkeit im Gespräch, 4. Respekt vor Leben und Eigentum der Stammesgenossen. Selbst wenn man dieser Formulierung skeptisch gegenüberstehen wollte, weil doch erst festzustellen wäre, ob nicht fremde Einflüsse auf diese Formulierung sich geltend gemacht haben, wird man doch zugeben müssen, daß die hier vorausgesetzten Anschauungen von der Pietät gegen die Eltern sowie von der Achtung vor dem Leben, dem Eigentum und der Ehre des Nächsten nicht derart sind, daß sie für die mosaische Zeit undenkbar sind; es dürfte nicht schwer sein, auch bei anderen Völkern auf gleicher Kulturstufe Parallelen nachzuweisen. Etwas anders liegt die Sache mit dem zehnten Gebot: du sollst nicht deines Nächsten Haus begehren, hier kann man in der Tat zweifeln, ob dies Verbot nicht ein höheres Stadium sittlicher Entwicklung voraussetzt. Man hat längst diese Schwierigkeiten gefühlt und sie zu beseitigen gesucht, indem man z. B. חמד in völlig willkürlicher Weise von betrügerischen Unternehmungen verstand. Eerdmanns[1] hat das mit Recht verworfen und behauptet: Het Hebr. begrip „begeeren“ beteekent hier „iets wat onbeheerd is tot zich nemen“, er schreibt: „wer auf die Reise geht und sein Haus leer stehen läßt, muß nicht staunen, wenn er es später im Besitz eines andern findet. Der andere hat während seiner Entfernung das Haus sich angeeignet; solches Verfahren wird hier verboten.“ Aber abgesehen von dem Einwand Wildeboers[2], der völlig berechtigt ist, daß neben dem Gebot: du sollst nicht stehlen, ein derartiges: du sollst die Frau deines Nächsten dir nicht aneignen, wenn sie herrenlos ist, kein selbständiges Daseinsrecht hat, bleibt Eerdmanns auch den Beweis für die Zulässigkeit dieser Übersetzung schuldig, von den von ihm beigebrachten Stellen fällt Prv 12_{12} überhaupt fort, weil der Text unsicher ist, in Ps 68_{17} aber handelt es sich um die Erwählung des Berges Zion durch Jahwe, um daselbst zu wohnen und in Ex 34_{24} kommt man mit der gewöhnlichen gesicherten Bedeutung vgl. Jos 7_{21}, Mch 2_{2}: „begehren, Gelüste tragen“ durchaus aus. Vollends verkehrt ist die andere Behauptung, daß die mit חמד synonymen Verba אוה und התאוה die Bedeutung haben: das Herrenlose nehmen. Es wird also dabei bleiben, daß das zehnte Wort die begehrliche Gesinnung

1) Theol. Tijdschrift 1903. S. 251. 2) Theol. Stud. S. 110.

verurteilt. Eerdmanns[1] ist zu seiner Umdeutung von der Anschauung aus gekommen, daß „die alttestamentliche Gerechtigkeit nur äußerlich ist, nie zur Gesinnung wird". Das ist in dieser apodiktischen Form unrichtig. Haben wir denn nicht Stellen genug, in denen die Beschneidung des Herzens gefordert, oder auf das Herz als die Quelle des sittlichen Lebens und der wahrhaftigen Frömmigkeit hingewiesen wird? Vgl. Jer 31 $_{33}$ 24 $_{7}$ 32 $_{37ff.}$, Hes 11 $_{19}$ 16 $_{30}$, Dtn 10 $_{16}$ 30 $_{6}$ u. ö., aber alle diese und ähnliche Stellen gehören der prophetischen bzw. einer unter prophetischem Einfluß stehenden Zeit zu, und es fehlt uns an jedem sicheren Zeugnis, daß schon diese alte Zeit ein klares Verständnis für diese tiefe Innerlichkeit wahrhaftiger Sittlichkeit gehabt hat. Es wird demnach doch dabei bleiben, daß hier eine Schwierigkeit vorliegt.

Aber noch von anderer Seite ergeben sich Schwierigkeiten für die traditionelle Auffassung von dem Alter dieses Dekalogs. Das eigentlich Bedeutsame des Dekalogs liegt viel weniger in seinen einzelnen Forderungen als in der Tatsache, daß hier die Formen der Frömmigkeit und Sittlichkeit auf die denkbar kürzeste Weise zusammengefaßt werden: in wenigen kurzen allgemein gehaltenen Vorschriften wird hier dargelegt, worin das Wesen rechter Frömmigkeit und Sittlichkeit besteht. Baudissin[2] hat mit Recht herausgehoben, daß darin die am meisten ins Gewicht fallende Einwendung gegen das hohe Alter des Dekalogs liegt, denn die Forderungen des Bundesbuches, die teilweise denen des Dekalogs analog sind, beziehen sich viel mehr als dieser auf einzelne Fälle, auf konkrete Verhältnisse. Natürlich sei, so fährt er fort, die Forderung der einzelnen Leistung älter als die des allgemeinen Verhaltens. Von hier aus zeigt sich auch, daß mit der Heranziehung des ägyptischen Totenbuches und anderer Analogien recht wenig getan ist, ja daß das eigentliche Problem auf diese Weise gar nicht berührt wird. Es ist bekanntlich ein in den letzten Jahren viel beliebter apologetischer Kunstgriff bei den Rabbinern, nachzuweisen, daß Jesu Predigt eigentlich Neues gar nicht enthalten habe, zu zahlreichen Worten Jesu wissen sie Parallelen aus dem Talmud beizubringen, das alles sei längst vor ihm gesagt. In feiner Ironie hat einmal Wellhausen[3] diese Apologeten mit der kurzen Bemerkung abgetan: „Ja, Alles und noch viel mehr. Wie hat er es nur angefangen, das Wahre und Ewige aus diesem Wust der Gesetzeszerfahrenheit herauszufinden?" Das ist auch

1) A. a. O. S. 25. 2) A. a. O. S. 125.
3) Isr. u. jüd. Gesch. S. 317 Anm.

mutatis mutandis auf die vorliegende Frage anzuwenden. Nicht das ist das Problem, ob Mose einzelne religiöse und sittliche Forderungen von diesem Gehalt aufstellen konnte, sondern ob schon Mose, nach dem was wir sonst von seiner religiösen Anschauung wissen, es zuzutrauen ist, daß er mit einer Genialität, die nur an der Jesu ihre Parallele hat, ja die bei Mose, der am Anfang der religiösen Entwicklung steht, noch weit über die Jesu hinausgehen würde, die Grundforderungen der Frömmigkeit und Sittlichkeit mit Ausscheidung aller anderen Momente, die sonst im religiösen und sittlichen Leben bedeutungsvoll waren, in diesem Dekalog zusammenzufassen vermochte. Sehr treffend weist Gressmann auf den Unterschied zwischen dem ägyptischen Totenbuch und dem Dekalog hin: „Die Ägypter zählten 42 Sünden, denen ebensoviele Gebote entsprechen würden, die Israeliten begnügten sich mit zehn".[1] Wesentlich durch diesen Dekalog als mosaische Urkunde ist Volz[2] zu der Behauptung gekommen, daß dem Mose Sittlichkeit „Jahwedienst, Kultus" ist, ja daß vielleicht schon er den kultuslosen Gottesdienst erstrebte und damit den Grund gelegt hat zu der wahren Religion, die im Christentum sich fortpflanzte. Von hier aus kam er auch zu der anderen gründlichen Verkennung der Sachlage, daß Moses Jahwereligion keine nationale Religion war. So sicher diese letzte Behauptung unrichtig ist und allgemeine Ablehnung erfahren hat, so sicher ist auch die erste Behauptung zu beanstanden. Es ist Gressmanns[3] Verdienst, mit Energie darauf hingewiesen zu haben, daß als älteste Quellen der Mosegeschichte nicht die Sagensammlungen, sondern die Einzelsagen in Betracht kommen und daß diese „Ursagen" von den ältesten Schichten bis in die Zeit des Mose zurückreichen, wenn sie auch erst in den darauffolgenden Generationen ihre jetzige Fassung erreicht haben. Mit Recht hat er auch betont, daß diese Sagen für die historische Kenntnis keineswegs unbrauchbar sind, und hat gezeigt, wie sie zu benutzen sind. Gewinnen wir nun von diesem Stoff aus ein Bild der Persönlichkeit des Mose, wie wir es voraussetzen müssen, um den Dekalog als sein Werk begreifen zu können? Mit Recht ist diese Frage von Beer u. a. verneint: Mose der Zauberer, der Heilkünstler, der Orakelerteiler, der faustische Magier ist eine andere Figur als der Mann, der das Wesen von Frömmigkeit und Sittlichkeit in die wenigen lapidaren Sätze des

---

1) Die Schriften des A. T. II, 1, S. 241.
2) Mose S. 83 ff., 89 ff.
3) Moses und seine Zeit, vgl. S. 345 ff.

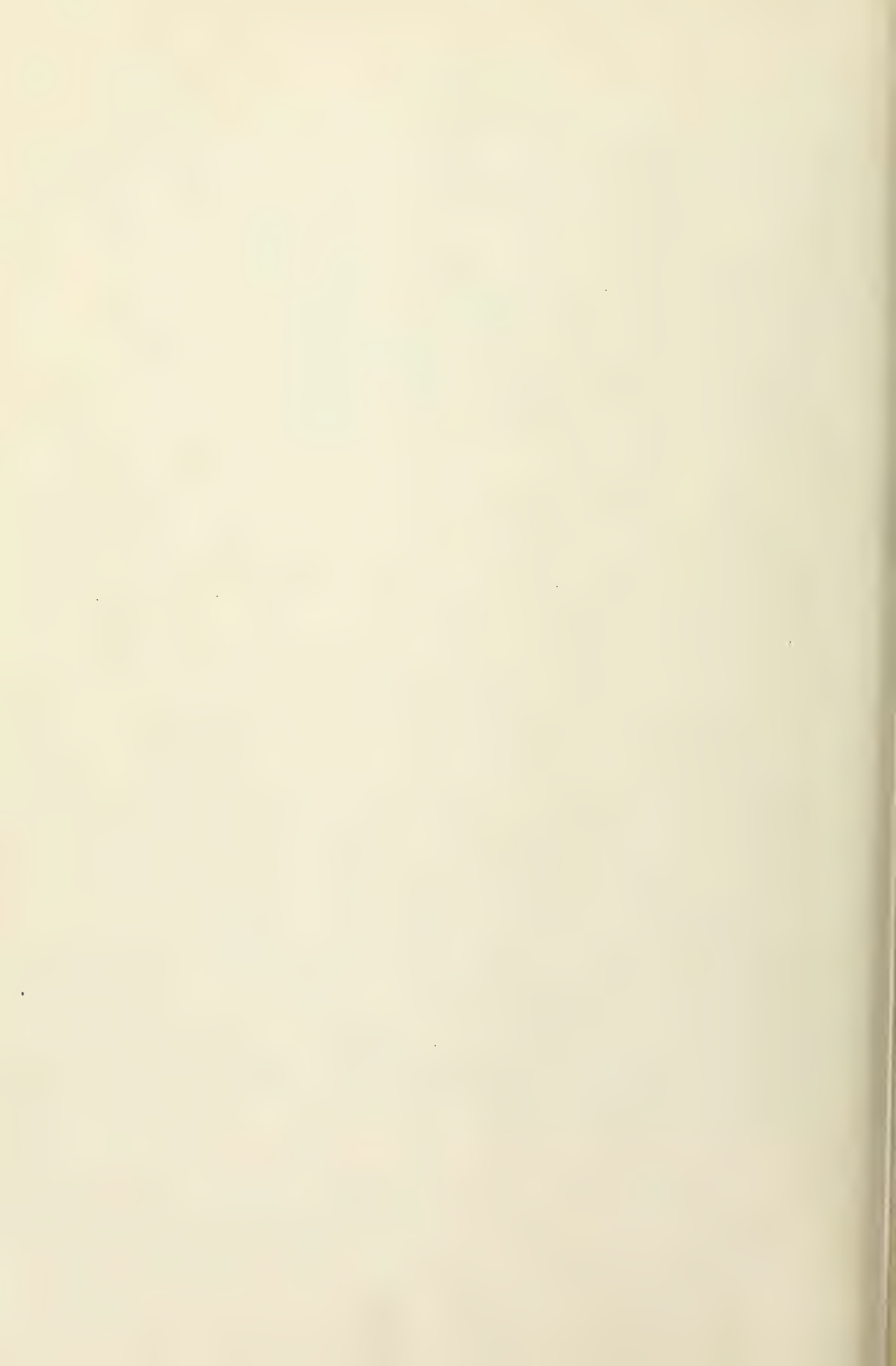
Dekalogs zusammenfaßt. Niemand hat schärfer auf derartige Züge im Bilde des Mose nach den ältesten Quellen hingewiesen als GRESSMANN, um so auffallender ist freilich die Sicherheit, mit der er trotzdem den Dekalog dem so von ihm gezeichneten Mose zuweist.

M. E. gibt es keine Möglichkeit, von dem Mose, den wir nach den ältesten Quellen uns zu rekonstruieren vermögen, den Dekalog abzuleiten. In Verbindung mit den anderen oben dargelegten Gründen ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit der Schluß, daß vielmehr der Dekalog dem siebenten Jahrhundert zugehört und die prophetische Bewegung auf ihn von Einfluß gewesen ist. GRESSMANN[1], KÖNIG[2] u. a. haben freilich dem sehr bestimmt widersprochen: gerade das, was für den Propheten charakteristisch war, fehle hier: die sozialen Forderungen, die Witwen und Waisen nicht zu bedrücken, die Armen nicht zu übervorteilen und das Recht nicht zu beugen. Andere haben auch geltend gemacht, daß von einer positiven Ablehnung des Opfers gar keine Rede sei. Aber derartige Einwände besagen nicht viel: je nach den Kreisen, in denen der einzelne lebte, je nach den Dingen, die ihm besonders am Herzen lagen, wird der prophetische Einfluß sich geltend machen. Ist denn ein direktes Verbot des Opfers notwendig? Sagt denn das völlige Außerachtlassen desselben nicht genug? M. E. kommt einer der prophetischen Grundgedanken, daß Frömmigkeit Sittlichkeit ist, hier mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zum Ausdruck.

Aber berauben wir uns, wenn wir den Dekalog Ex 20$_{2}$ff. als mosaische Urkunde preisgeben, nicht der Möglichkeit, das eigentliche Wesen des mosaischen Bundes zu erkennen?[3] Mitnichten, selbst KITTEL[4] bemerkt mit Recht, daß wir weder bestimmen können, in welchen Formen sich der Vertragsabschluß am Sinai vollzog, noch auch mit Sicherheit sagen können, welche Rolle die Thora dabei spielte. Vielleicht sei die Verpflichtung lediglich auf den Dienst und den Willen Jahwes erfolgt. In der Tat liegt alle Wahrscheinlichkeit dafür vor, daß das die Anschauung von J^1 war, in dessen Darstellung sich weder einer der Dekaloge noch auch sonstige Gesetzeskodizes unterbringen lassen, wohl aber spielt bei ihm das Orakel eine Rolle. Diese Forderung der Anerkennung Jahwes als Israels

1) A. a. O. S. 475.
2) Neue kirchl. Zeitschr. 1906, S. 465 ff.
3) Vgl. KITTEL a. a. O. S. 582
4) Vgl. a. a. O. S. 584.

Gott und der Gehorsam gegen sein Wort genügte ja durchaus, auch ohne kodifizierte Gesetze. Noch hatte sich Jahwe nicht auf sein Altenteil zurückgezogen, sondern noch war er für Israel die fortdauernd fließende Quelle des Rechts, durch ihn fanden alle strittigen Fragen ihre Erledigung, sobald nur das Volk diese Autorität anerkannte und Jahwes Forderung erfüllte. Nimmt man hinzu, daß mit der auf Israels Errettung sich gründenden Bundschließung die Erkenntnis Jahwes als des in der Geschichte seines Volkes sich offenbarenden Gottes gegeben und er damit von dem Boden der Natur losgelöst ist, so haben wir die für die weitere Entwicklung der israelitischen Religion entscheidenden Faktoren.



Die Christianisierungs-Legende von Merw.

Von

Eduard Sachau.

Die stille Wanderung des Urchristentums nach Osten auf den großen Strömen, durch die Ebenen und die Wildnisse der Gebirge hat bekanntlich wenig geschichtliche Zeugnisse hinterlassen, und die Legenden späterer Zeiten, wie z. B. diejenige von Mârî, dem angeblichen Apostel Babyloniens, haben bisher noch keinerlei Ersatz dafür geboten. Diese Wanderung vollzog sich während zahlreicher Kriege der Asiaten, der Parther und Perser einerseits und der Römer andererseits, und die Ausbreitung des Christentums wurde mehrfach dadurch gestärkt, daß Kriegsgefangene aus Syrien, zum großen Teil Christen, in verschiedenen Teilen der asiatischen Reiche angesiedelt wurden. Als gewisse Hauptstationen auf dem Wege, den die christliche Mission nahm, treten hervor — außer Edessa im Norden Mesopotamiens — die Stadt Arbela am großen Zâb, der Vorort der Landschaft Adiabene, im Süden Bêth-Lapaṭ oder Ǧundîsâbûr in Elam-Susiana, ursprünglich eine Kolonie von gefangenen Griechen und Syrern aus der Antiochene und angrenzenden Landschaften, gelegentlich die Residenz älterer Sasaniden-Könige; ferner Perat-Maischân, das wir, ohne auf topographische Genauigkeit Anspruch zu erheben, mit dem heutigen Basra am Schaṭṭelarab gleichsetzen dürfen, der Ausgangspunkt der seewärts gerichteten Mission; ferner etwas später Seleucia oder der Städtekomplex Seleucia und Ktesiphon am Tigris, seinerzeit bezeichnet als die Städte, die königlichen Städte, die Arsacidischen Städte, die Reichshauptstadt in den letzten Jahrhunderten des Sasanidenreiches, und seit etwa 300 n. Chr. die Residenz der Patriarchen der gesamten östlichen Christenwelt, und schließlich im fernen Zentralasien die Stadt Merw, der Hauptort der Landschaft Margiana, der Ausgangspunkt der Mission zu den türkischen und anderen Völkern des nordöstlichen und östlichen Asiens. Wie aber und unter welchen Umständen das Christentum

diesen gewaltigen Schritt getan, wie es den Zagros überstiegen, Medien und Parthien durchschritten und schließlich bis an den Merwfluß gelangt ist, darüber sucht man in den Geschichtsquellen vergebens nach einer Andeutung; wohl aber hat sich eine Legende erhalten, die uns in ihrer Weise über diese Frage unterrichten will. Sie war schon seit einiger Zeit durch die Patriarchen-Chroniken von Mârî Ibn Sulaimân und Amr Ibn Mattâ[1] bekannt, und hieraus ist die Notiz bei WESTPHAL[2] geschöpft. Seitdem ist sie in einer vollständigeren Form, die wir der arabischen Seert-Chronik[3] verdanken, bekannt geworden. Diese, die Christianisierungs-Legende von Merw, gebe ich hier vollständig in deutscher Übersetzung.

„Die Geschichte vom heiligen Barschabbâ.

Dieser Mann gehörte zu den Gefangenen, welche Sapor, der Sohn des Ardaschîr, aus dem Westen (d. i. aus dem Römerreich) weggeführt hatte. Er erlernte die syrische Sprache in Almadâʾin (Seleucia-Ktesiphon) und auch die persische, studierte die Bücher der Kirche und wurde geschickt in der Wissenschaft der Medizin. Er weilte beständig im Gotteshause im Mönchsgewand, indem er sich des Genusses von Fleisch und Wein enthielt und von früher Jugend an sich benahm wie ein Anachoret. Sein Ruf gelangte zu (König) Sapor. Der ließ ihn kommen, und nun behandelte der Heilige seine Frau in einer Krankheit, worauf sie genas. Deshalb wurde ihm der König sehr gewogen.

Sapor hatte eine Schwester namens Schêrzâd, mit der er nach Magierrecht verheiratet war. Diese wurde vom Satan besessen, der sie zu peinigen anfing. Der König ließ ihr nun von allen möglichen Ärzten, Zauberern und Astrologen was verordnen, sie wurde mit allen möglichen Dingen behandelt, aber nichts nutzte ihr, weder Medikamente noch anderes. Dies ging so fort, bis sie in einer Nacht träumte, es spräche jemand zu ihr: „Sei nicht bekümmert ob deines Leidens, glaube aber an die Religion des Christentums und habe Vertrauen, dann wirst du von deinem Leiden geheilt werden." Indem sie nun über diesen Traum grübelte, sah sie im Traum der folgenden Nacht eine große, sprechende [Gestalt], die zu ihr sprach: „Sei nicht be-

1) Ed. GISMONDI, Mârî S. 26, 20 ff.; Amr S. 20, 15.

2) Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken usw. S. 113. 114.

3) Ed. Addai Scher I. II S. 253—258.

kümmert, o Schêrzâd. Gott hat dich auserwählt, er wird dich aus dem irdischen Reich hinausführen, du wirst eine Dienerin seines Namens sein und wirst von deinem Leiden geheilt werden. Darum habe Vertrauen, denn der Satan wird sich von dir abwenden." Darauf schickte sie nach der Kirche von Almadâ'in, ließ den Barschabbâ kommen — denn er hatte in seiner Zeit nicht seinesgleichen —, und berichtete ihm von sich. Daraufhin setzte er ihr den Christenglauben auseinander, lehrte sie das Nötige und legte ihr die Scheußlichkeit des Magiertums dar. Darauf nahm sie den Glauben an, empfing die Taufe, gab die Anbetung geschaffener Dinge auf, und nun wendete sich der Satan von ihr ab.

Sie widmete sich dann dem Studium der Wissenschaft zur Verwunderung der Magier. Als die Kunde davon zu Sapor gelangte, wurde er zornig, wollte an das Entweichen des Satans nicht glauben und dachte daran sie zu töten, falls sie nicht die Sonne nach Gebühr anbetete. Nun befand sich gerade bei ihm der Markgraf (marzubân) von Merw auf seiner Rückreise von Nisibis zur Zeit des Friedensschlusses mit Jovian, ein sasanidischer Prinz. Diesem erzählte er von ihr und befahl ihm sie mit sich (nach Merw) zu nehmen, um sie von den Christen und von denen, von denen sie (Christliches) lernen konnte, zu entfernen, damit ihr nicht dasselbe passierte, was seiner Frau Anastasia[1] passiert war, die wegen ihres Christentums getötet war. Auch erlaubte ihm der König sie zu heiraten. Daniel, der Sohn der Marjam, spricht von ihr in seinem Buche. Nun nahm sie der Markgraf mit sich fort und heiratete sie. Bevor sie aber abreiste, hatte sie sich an die Bischöfe gewendet, daß sie den Barschabbâ zum Bischof machen sollten. Denn damals gab es keinen Patriarchen, weil Sapor nach der Tötung des Patriarchen Barbeʿeschmîn die Neuwahl eines Nachfolgers verboten hatte.

Nach ihrer Ankunft in Merw zog sie fortwährend alle, die mit ihr verkehrten, zum Christentum hinüber und gab ihnen Kunde von der Prüfung (der Krankheit), die von ihr gewichen war, seit sie das Christentum angenommen habe. Sie schilderte die Scheußlichkeit ihrer (der Heiden) Religion und versprach ihnen, daß Barschabbâ zu ihr kommen werde. So folgten denn viele Leute aus Merw ihrer Aufforderung, denn diese waren ursprünglich Griechen, die bei Alexander waren, als er die Stadt erbaute, und nicht mit ihm zurückgezogen

1) Konjektur für Asṭasâ.

waren. Sie wurden nun Christen und zerbrachen die Götzenbilder, die sie (vorher) anzubeten pflegten.

Darauf wendete sie sich an die Baumeister und ließ sie kommen, um eine Kirche zu bauen. Da diese aber nicht wußten, welche Form sie ihr geben sollten, so bauten sie sie nach dem Plan des persischen Königspalastes und nannten sie Ktesiphon nach dem Namen von Almadâ'in (d. i. Ktesiphon und Seleucia).

Die Prinzessin gebar einen Sohn von dem Markgrafen (ihrem Gemahl), sie schrieb es dem (König) Sapor und bat ihn, daß er ihr den Barschabbâ schicken möge, denn sie sei wieder von ihrer Krankheit heimgesucht. Erfreut ob der Geburt des Prinzen, schickte der König ihr den Barschabbâ auf den schnellsten Kamelstuten, dieser nahm eine Anzahl von Priestern und Diakonen und alles Nötige an Kirchenbüchern und Gerät mit sich. Als er dann in Merw ankam, zogen die Leute aus ihn zu empfangen, er ging zur Kirche und dankte Gott für die Gnade, deren er ihn wegen der Prinzessin gewürdigt hatte. Er weihte den Altar, heilte die Kranken, taufte viele Magier, baute dort eine Anzahl Kirchen und erwarb für dieselben viele Äcker, Weinfelder und anderes. Gepriesen sei der Allmächtige, der Allgütige, der aus dem Hause des Königs, der die Christen haßte und überall verfolgte, eine Person erstehen ließ, welche das Christentum in ganz Chorasan verbreitete. Denn die Schüler Barschabbâs verbreiteten sich über alle Städte Chorasans, bauten dort Kirchen und tauften die Menschen.

Darauf entschlief Barschabbâ und wurde beerdigt in einem Kloster, das dort unter dem Namen Davids-Kloster (Dêr Dâ'ûd) bekannt ist, die Leute des Landes aber waren betrübt und klagten um ihn drei Tage unter Weinen und Seufzen ob seines Verlustes. Am vierten Tage nach der Beerdigung sah man auf seinem Grabe ein Licht scheinen, spürte einen sehr angenehmen kräftigen Duft und hörte eine Stimme, welche rief: „Ich habe eure Stimme gehört und euren Wunsch erfüllt. Wir haben euch euren Bischof Barschabbâ zurückgegeben, damit er euch leite wie früher." Und Barschabbâ kam hervor in Gegenwart aller Leute. Einige aber bezweifelten die Sache und sagten: „Das ist ein Blendwerk." Dann aber fanden sie, daß sein linkes Auge alteriert war, und deshalb[1] hielten sie seine Auferstehung für Wahrheit (sic). Damals wurden viele Leute Christen.

1) Das soll heißen, daß sein linkes Auge anders war, als es im Leben gewesen, also durch den Tod alteriert war, woraus man schloß, daß er wirklich tot gewesen war, was die Zweifler leugneten.

Barschabbâ lebte darauf noch 15 Jahre, sein Episkopat dauerte 70 Jahre. Gott gab ihm ein langes Leben und ließ ihn auferstehen aus dem Grabe wegen seines gewaltigen Eifers für sein Volk, um die Leute zu fördern, die vom Götzendienst übergetreten waren, und ihre Kinder im Glauben zu erhalten, damit ihre Seelen stark, ihr Glaube groß würde und sie an die Auferstehung glaubten. Ebenso hat Gott mit Moses bei seinem Aufenthalt in der Wüste gehandelt, bis daß alle, die mit ihm aus Ägypten ausgezogen waren, gestorben waren, während ihre Kinder, welche die Götter der Ägypter nicht kannten, übrig blieben und dann in das gelobte Land einzogen.

Gott hat mehrfach mancherlei Personen wieder vom Tode auferweckt gemäß seinem Heilsplan für die Menschheit des betreffenden Zeitalters, so z. B. Georg den Märtyrer, denn nach seinem Tode erstand er noch wieder zum Leben. Und es nahmen viele Menschen den christlichen Glauben an. Alle Abteilungen der Christen in allen Ländern kennen sein Verdienst, feiern Gedenktage ihm zu Ehren und widmen ihm Kirchen.

Johannes aus Dailam ging in das Feuer hinein und kam unverletzt wieder heraus.

Der Apostel Petrus weckte die Ṭabîthâ nach ihrem Tode zu neuem Leben, um den Glauben seiner Schüler zu stärken (Act 9 36 ff.).

Der heilige Mâr Nestorius ließ einen Toten aus dem Grabe erstehen, um die Gegner, die ihn verbannten, irre zu machen.

Gott verlängerte das Leben des Hiskias um 15 Jahre, damit er sich verheiraten und einen Sohn zum Erben seines Reiches zeugen könne (2 Reg 20 6).

Die Zahl derjenigen, die Gott nach ihrem Tode wieder zum Leben erweckt hat, ist nicht gering.

Als dann Barschabbâ später starb, wurde sein Name als erster der Erzbischöfe von Merw verzeichnet. Seine Gebete mögen uns behüten! —

Nachdem Schîrwân (!), der Ispehbed von Chorasan, gestorben war, schickte (König) Sapor die Staatskleider (als Zeichen der Belehnung) an dessen Sohn Chôschkun, den Sohn seiner (des Königs) Schwester, belehnte ihn als Nachfolger seines Vaters und hieß ihn seine Schwester, die Tochter der Schêrzâd, zu heiraten, was er auch tat. Chôschkun war den Christen sehr zugetan. Als seine Mutter starb, legte sie ihm, ihrem Sohne, an das Herz, für die Kirchen und die Christen zu sorgen und ihre Steuerlast zu erleichtern, und ihrer Tochter legte sie an das

Herz, den Christen Wohltaten zu erweisen. Beide gehorchten ihr und taten während ihres ganzen Lebens, was sie geheißen hatte. Ihre Tochter Zerendûcht war Magierin wie ihr Vater, war aber voll Eifers für die Kirchen und die Christen."

Wie oben S. 400 angegeben, ist die Legende in der Seerter Chronik überliefert, welche ihrerseits „nicht allzulang nach 1036 n. Chr. verfaßt" ist.[1] Es entsteht also die Frage, welches Gewicht diesem Schriftwerk über Ereignisse einer um so viele Jahrhunderte älteren Zeit beizumessen ist.

Die Seerter arabische Chronik ist entweder die Übersetzung eines syrischen Originals oder ist jedenfalls aus syrischen Quellen kompiliert, aus den ältesten Geschichtswerken der Syrer, welche zuerst um die Mitte des 7. Jahrhunderts, also bereits in islamischer Zeit auftreten.[2] Um diese Zeit (d. i. die Zeit des Patriarchen Jesujabh III. 647—658) „fing man an die *ἐκκλησιαστική* zu schreiben", d. i. die Geschichte des Christentums im Orient nach dem Muster von Eusebius' bekanntem Werk — so berichtet Mârî Bar Sulaimân 63, 1 —, und derjenige Historiker, der unter den Quellen der Seerter Chronik am häufigsten genannt wird, ist Daniel Bar Marjam, der unter demselben Patriarchat gelebt haben soll.

Dieser Daniel wird in unserer Legende erwähnt, aber freilich in einer etwas nebensächlichen Weise. Es heißt (s. oben S. 401): „Daniel, der Sohn der Marjam, spricht von ihr (von der im Zusammenhang genannten Prinzessin Anastasia) in seinem Buche." Diese Notiz macht den Eindruck, daß die ganze Legende nicht von Daniel herrührt, sondern von einem späteren, der seinem Bericht die Notiz einfügt, daß die von ihm erwähnte Prinzessin auch bei Daniel vorkomme. Hätte der Verfasser der Legende seinen ganzen Text aus Daniel genommen, so hätte er keine Veranlassung gehabt zu einer nebensächlich erwähnten Person zu bemerken „Daniel spricht von ihr in seinem Buche".

Wer nun dieser nach Daniel schreibende Verfasser gewesen sein mag, ist nicht zu erkennen. Es haben mehrere syrische Historiker nach ihm *ἐκκλησιαστκαί* geschrieben, und für sie alle lag es nahe sich

1) S. Seybold, Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft 66, S. 743.

2) S. meine Schrift: Vom Christentum in der Persis S. 6 in den SB der Berliner Akademie, philos.-histor. Klasse vom 27. Juli 1916.

mit dem Ursprung des Christentums des Erzbistums Merw zu beschäftigen. Man wird freilich zunächst an die *ἐκκλησιαστική* des Erzbischofs Elias von Merw, eines etwas jüngeren Zeitgenossen des Daniel Bar Marjam, denken. Seine Zeit ist dadurch festgestellt, daß er nach dem Tode des Jesujabh III. an der Wahl seines Nachfolgers Georg um 660 teilgenommen hat. Er soll ein vielseitiger Schriftsteller gewesen sein, und im besonderen wird von ihm überliefert, daß er das Christentum zu den Türk-Völkern getragen und den ersten Türken-König samt seinem Volke getauft habe.[1] Dieser Erzbischof von Merw mag über den Ursprung seiner Kirche geschrieben haben, doch da sein Werk verloren ist, läßt sich Sicheres hierüber nicht ermitteln. Ich halte es aber für wahrscheinlich, daß die Nachrichten der Seerter Chronik auf die älteste Schicht der syrischen Historiographie nach Daniel Bar Marjam zurückgehen. Dies zugegeben, bleibt aber immerhin noch ein Zeitraum von 300 literaturarmen Jahren bis zu den Ereignissen, die in der Legende gestreift werden, zu überbrücken.

Es muß beachtet werden, daß derselbe Regent von Merw, der in dem ersten Teil der Legende als marzubân (Markgraf) bezeichnet ist, in dem letzten Abschnitt Ispehbed genannt wird. Ob etwa dieser Schlußsatz samt allem, was auf den ersten Tod des Heiligen folgt, ein späterer Zusatz zu dem ursprünglichen Kern der Legende ist? —

Der Name Barschabbâ ist nicht gerade häufig in der östlichen Syrerwelt, er dürfte aus der Pešîṭtâ der Apostelgeschichte 1_{23} und 15_{22} herstammen. Ein Mann dieses Namens und zugleich Bischof von Merw nahm teil an dem allgemeinen Konzil des Patriarchen Dâdhîšôʿ vom Jahre 424.[2] Ein Barschabbâ, Bischof von Kaškar in Südbabylonien, wird in der Seerter Chronik S. 151, ein anderer als Bischof von Schahrazûr (nach anderer Überlieferung Barschabthâ, Bischof von Schahrkart[3]) daselbst S. 171 erwähnt.

Die Zeit unseres Barschabbâ ist bestimmt durch die Erwähnung des Friedens mit Kaiser Jovian vom Jahre 363. Der Markgraf von Merw kam nach diesem Friedensschluß von Nisibis zurück an den Hof in Ktesiphon, er heiratete die Prinzessin, die Beschützerin des Barschabbâ, und zog mit ihr nach Merw. Auch die andere Angabe, daß König Sapor nach dem Tode des Bischofs Barbeʿešmîn (er starb als

1) Guidi, Chronica Minora S. 28. 29.

2) S. Chabot, Synodicon orientale S. 43, 18.

3) Vgl. auch ʿAmr Ben Mattà ed. Gismondi S. 40, 17 وبرشبا اسقف شاهقرد.

Märtyrer 346) die Wahl eines Nachfolgers verboten habe, ist richtig. Es folgte eine vieljährige Vakanz, deren Länge verschieden angegeben wird; sie muß also nach unserer Legende mindestens von 346—363, wahrscheinlich noch länger gedauert haben.

Wir müssen danach den Kern der Lebenszeit des Barschabbâ in die Zeit 340—380 verlegen, er ist ein Zeitgenosse des großen Christenverfolgers Sapor II. Ibn Hormizd (309—379). Dann aber kann Barschabbâ nicht zu den Kriegsgefangenen gehören, die Sapor I. Ibn Ardaschîr um 260 zusammen mit Kaiser Valerian nach Susiana geschleppt hatte, und die betreffende Notiz am Anfange der Legende („dieser Mann gehörte zu den Gefangenen usw.") kann nur besagen, daß er aus einer jener christlichen Familien abstammte, welche im Jahrhundert vorher aus Syrien nach Susiana verpflanzt waren.

Was die eranischen Namen betrifft, die in der Legende vorkommen, so ist leider in diesem Punkt der Text unserer Quelle, der Seerter Chronik, sehr wenig zuverlässig, indessen soweit sie mit einiger Sicherheit festzustellen sind, zeigen sie deutlich eranisches Gepräge. Der auch sonst vorkommende Name der Prinzessin, die von Barschabbâ geheilt wird, Schêrzâd, was man etwa „Löwen-Sproß" oder vom Löwen gezeugt übersetzen kann, ist eine Konjektur anstatt des im Text gebotenen, mir unwahrscheinlichen شيرران (Širrân). Der gegen Ende der Legende genannte Name des Ispehbed von Chorasan, Schîrwân, ist selten, aber nicht unmöglich (s. Justi, Iranisches Namenbuch S. 303), während der Name seines Sohnes Choschkun, d. i. Tue Gutes, zwar richtig sein kann, aber anderweitig nicht belegt ist. Die am Schluß der Legende genannte Prinzessin heißt Zerendûcht, was richtig sein kann; es bedeutet „die Gold gesammelt habende".

Die Frage nach einem etwa geschichtlichen Kern der Legende ist schwer zu beantworten. Diese Erzählung, daß ein gelehrter Christ sich durch seine medizinischen Kenntnisse die Protektion hochstehender Personen erwirbt, ist ein so häufiger Zug in der christlichen Legende, daß darauf so gut wie nichts zu geben ist. Die vorkommenden Namensformen, die Kenntnis von der Schwesterehe, die hier gebrauchten Titel des Sasaniden-Reiches, diese Dinge waren einem Schriftsteller des 7. Jahrhunderts geläufig. Einen mehr individuellen Charakter haben folgende Angaben, die auf Kenntnis der Lokalität und der Lokalgeschichte hinzudeuten scheinen: Die Prinzessin will in Merw eine Kirche bauen, die Baumeister wissen nicht, welche Form sie ihr geben

sollen, entschließen sich dann, ihr die Form eines sasanidischen Königspalastes zu geben, und nennen sie Ktesiphon. Das läßt vermuten, daß sie den Königspalast in der Hauptstadt Ktesiphon, der Heimat der Prinzessin, kopiert haben, und hierbei ist zu bemerken, daß es noch in späten Zeiten, noch im 13. Jahrhundert einen Stadtteil von Merw gab, der Ktesiphon hieß.[1] War das vielleicht ursprünglich das Christenquartier? —

Die weitere Notiz, daß Barschabbâ für seine Kirche „viele Äcker und Weinfelder und anderes" erworben habe, macht auf mich den Eindruck, daß sie aus der Kenntnis der Lokalverhältnisse geschöpft sei. Und schließlich der Schlußabschnitt von den Kindern der Prinzessin dürfte als wirklicher Geschichtsbericht in Anspruch zu nehmen sein, um so mehr als sein Inhalt im direkten Gegensatz zu der Tendenz der ganzen Legende, der Verherrlichung des Christentums, steht, da er berichtet, daß das Christentum der Mutter nicht auf ihre Kinder übergegangen, diese im Gegenteil bei ihrem Magierglauben geblieben seien.

Diese Anhaltspunkte, so gering sie sind, scheinen es mir immerhin nahe zu legen, daß der Verfasser Merw kannte, von seiner Geschichte einige Kenntnis hatte, und daß unsere Legende etwa auf den oben S. 405 genannten Geschichtschreiber und Erzbischof von Merw, Elias, zurückzuführen ist.

Es ist noch die Frage zu berühren, in welchem Verhältnis der Barschabbâ der Legende zu dem geschichtlichen Barschabbâ steht, der als Bischof von Merw an dem Konzil von 424 teilnahm. Die beiden Personen zu identifizieren, scheint mir aus chronologischen Gründen bedenklich. Wenn der Held der Legende um 363, als die von ihm geheilte und zum Christentum bekehrte Prinzessin mit dem Markgrafen von Merw verheiratet wurde und mit ihm nach Merw zog, etwa nur 20 Jahre alt war, so war er 424 zur Zeit des Konzils 81 Jahre alt, was mir unter allen Umständen bedenklich erscheint. Ich würde eher annehmen, daß der spät lebende Verfasser den bekannten Namen des ersten geschichtlich bezeugten Bischofs von Merw benutzt habe, um ihn zum Träger der Urmission daselbst zu machen, und zu dem Zweck ihn in eine etwas ältere Zeit, diejenige des zweiten Sapor, zurückversetzt habe.

Ich muß es mir versagen, an dieser Stelle auf die Geschichte des margianischen Christentums näher einzugehen, will aber zum Schluß

1) Jâḳût III, 570 s. v. طيسفون.

zweier Bezeugungen desselben und unseres Barschabbâ aus späteren Perioden gedenken.

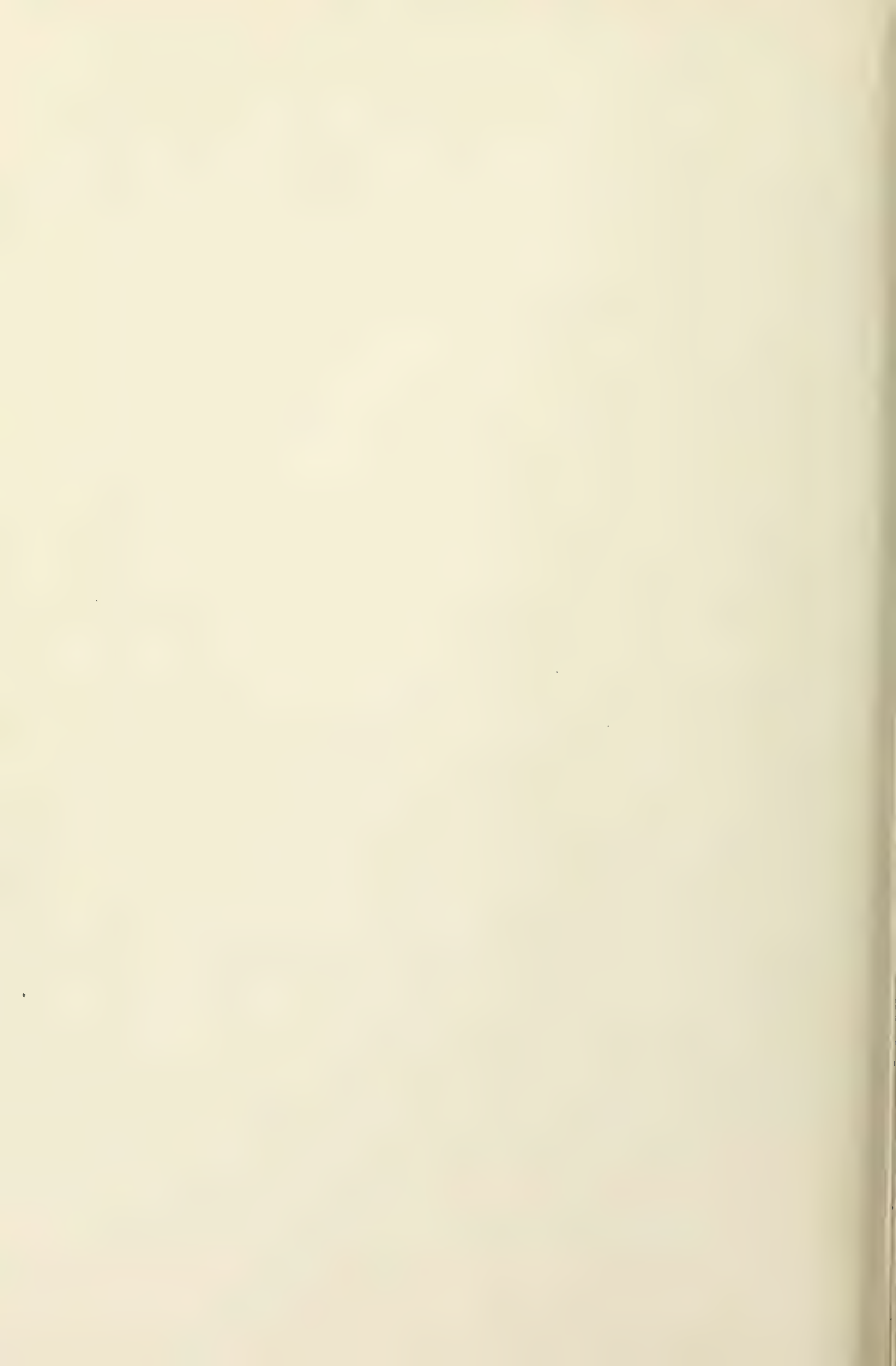
Der letzte Herrscher des persischen Reiches aus sasanidischem Geschlecht, Jezdegird, war, von allen verlassen, auf der Flucht vor den Arabern bis an den Fluß von Margiana gelangt, wurde dort, in eines Müllers Hause eingeschlafen, von dem Müller mit der Axt erschlagen, die verstümmelte Leiche in den Fluß versenkt.

Die Kunde von dem Morde gelangt nach Merw, auch zu dem Erzbischof der Christen daselbst, Elias. Dieser versammelt seine Leute und hält ihnen folgende Rede: „Der Perserkönig ist getötet, der Sohn des Schahrjâr, des Sohnes des Kisrâ (Chosroes). Schahrjâr war ein Sohn der Christin Schîrîn, deren Aufrichtigkeit und vielfache Wohltätigkeit gegen ihre Glaubensgenossen ihr kennt. Dieser (ermordete) König hat die Wurzel seiner Existenz im Christentum. Auch sind unter der Herrschaft seines Großvaters Kisrâ die Christen sehr angesehen gewesen, und schon früher haben sie unter der Herrschaft einiger seiner Vorfahren Gutes erreicht, so daß ihnen einige Kirchen gebaut und die Interessen ihrer Religion besorgt wurden. Darum ziemt es uns, um die Ermordung dieses edlen Königs zu trauern wegen der Wohltaten seiner Vorfahren, und da seine Großmutter Schîrîn zu den Christen hielt. Ich denke, wir bauen ihm ein Mausoleum und tragen in Pomp seine Leiche hin, um sie dort zu bergen.“ Und so geschah es. Im Garten des Erzbischofs von Merw wurde das Mausoleum errichtet. Er selbst und seine Gemeinde zogen hin, nahmen die Leiche aus dem Fluß, kleideten sie in Totentücher, legten sie in einen Sarg und trugen sie auf ihren Schultern zu dem Mausoleum, setzten sie darin bei und verrammelten die Tür. So handelte eine Christengemeinde gegen den letzten Sproß des Fürstengeschlechts der Sapore und Chosroen, die über ihre Glaubensgenossen während dreier Jahrhunderte so unsägliches Elend gebracht hatten. Bemerkenswert ist auch, daß es ein Muhammedaner ist, der uns diese Geschichte nicht vorenthält, nämlich Ṭabarî (I, 2883). Die Ermordung Jezdegirds fällt in das Jahr der Flucht 31 = 651/652 n. Chr. Geb. Es ist also chronologisch möglich, daß der von Ṭabarî erwähnte Erzbischof Elias von Merw derselbe ist wie der oben genannte Historiker und Erzbischof Elias von Merw und daß aus des letzteren Werk die Kunde von diesem Vorgange in die Kreise der arabischen Gelehrten gedrungen ist.

Schließlich sei einer Nachricht Albêrûnîs gedacht, der in seiner um das Jahr 1000 n. Chr. verfaßten Chronologie berichtet, daß die

syrisch-melkitischen Christen in seinem Vaterlande Chorasmien (Chiwa) am 21. Juni ihres Kalenders den Gedenktag des Priesters Barschabbâ[1] begehen, „der das Christentum nach Merw brachte etwa 200 Jahre nach dem Messias". Auf diesen Datierungsversuch Alberunis ist nicht viel zu geben, wertvoll aber ist, daß noch um das Jahr 1000 das zentralasiatische Christentum den Priester Barschabbâ kannte und in ihm den Apostel von Merw verehrte, ein freilich sehr spätes, aber immerhin beachtenswertes Zeugnis für den Barschabbâ unserer Legende als eine geschichtliche Persönlichkeit.

1) So ist zu lesen im Text S. 299, 14 und Übersetzung S. 296.



Über Adresse und Grufsformel in den altbabylonischen Briefen.

Von

Otto Schroeder.

Aus der Ḫammurabizeit, wie wir gewöhnlich die Zeit der ersten babylonischen Dynastie nennen, sind uns neben unzähligen Kontrakten aller Art auch eine Fülle von Briefen erhalten geblieben. Veröffentlicht sind bis jetzt gegen 600 Tafeln und Tafelbrocken, ein stattliches Material, das uns die stilistischen Gepflogenheiten klar erkennen läßt. Von etwa 100 Stücken abgesehen, die königliche Schreiben sind — die Hauptgruppe bildet die Sammlung der Briefe Ḫammurabis an Sin-idinnam — sind die Briefe privaten Charakters. Wir können durch sie hineinblicken in das Leben und Treiben der alten Babylonier in der Zeit ± 2000—1800 v. Chr., und da noch zahlreiche Urkunden in den Museen und Privatsammlungen der Publikation harren, nach dem Kriege auch sicher der Antikenhandel neues Material in Menge auf den Markt bringen wird, wird das Babylonien der Ḫammurabizeit zu den im hellsten Lichte stehenden Zeitepochen gehören.

Naturgemäß bieten Briefe der Erklärung weitgehende Schwierigkeiten; wir Außenstehenden übersehen die Verhältnisse nicht so klar, wie Absender und Empfänger es taten. Wo ihnen eine Andeutung volles Verständnis erschloß, bedürften wir eines ausführlichen Kommentars; hinzu kommt, daß noch viele Fragen des Lexikons gerade in der Briefliteratur der Beantwortung harren; die Sprache der Briefe ist ja nicht ohne weiteres die Schriftsprache. In einer Richtung wird aber die Schwierigkeit der Entzifferung erleichtert. Die Briefe schreiben so einfach wie möglich, d. h. sie meiden seltene Ideogramme und bedienen sich weitgehendst syllabischer Schreibweise, ja es werden die einfachen Silbenzeichen gegenüber zusammengesetzten bevorzugt. In vereinzelten Fällen begegnen sogar Glossen und Lesehilfen! So wird

S 140,4 das Zeichen *Lù* = *awêlum* „Mensch“ durch *a-we-lim* glossiert: ^{a}*awîlim*$^{we-lim}$, so auch 123,2 das Zeichen *NE*, das *ne*, *bé*, *bil*, *pil* gelesen werden könnte, trotz völlig klaren Zusammenhangs — in der Formel *ḳibîma* „sprich!“! — durch beigeschriebenes kleines *bi* als *bé* determiniert: *ki-*^{bi}*bé-ma*. Ins Gebiet der Lesehilfen gehören die sog. phonetischen Komplemente, die sich häufiger bei Ideogrammen finden, z. B. *Ti. La*^{ti} = *balâṭi*^{ti} „Leben“ 22,10. 188,b1; ^{d}*IM*^{ra} ist nicht ^{d}*Adad*, sondern auf sumerisch ^{d}*Mera*^{ra} zu lesen, 7,11; *KAS. KÚR*^{at} = *illat*^{at} 123,1. Von den in den Amarnabriefen oft belegbaren Lesehilfen zu zusammengesetzten Silbenzeichen ist mir in meinen Texten nur ein Fall erinnerlich, 143,23 *uš-ta-bi-*^{la}*lam*.

Man sieht, der Briefschreiber will dem Adressaten die Lesung erleichtern; daß die Kunst des Schreibens und Lesens — bis zu einem gewissen Grade natürlich — Allgemeingut war, dürfen wir voraussetzen in einem Lande, in dem nach Ḫammurabis Gesetzen nahezu Alles schriftlich gemacht werden mußte. Zu dem im Elementarkursus gelehrten Stoff gehörten außer den Formalien zur Abfassung rechtsgültiger Kontrakte ganz gewiß auch die von der Sitte geforderten Briefformeln für Adresse und für Gruß (Segenswunsch); es wäre sonst nicht zu verstehen, wie — mit den durch örtliche Differenzen bedingten Abwandlungen — die Formeln stereotyp werden konnten!

1. Die Adresse hat die Formel: *a-na Y* ‖ *ki-bé-ma* ‖ *um-ma X-ma* ‖, d. h. „Zu Y sprich: so (sagt) X: . . .“ Die Verteilung der Worte erfolgt meist so, daß die Verbform *ki-bé-ma* eine Zeile für sich beansprucht, wobei *ki* am Zeilenanfang, *bé* in der Mitte, *ma* am Zeilenende rechts am Tafelrande steht; seltener wird *ki-bé-ma* noch in die Zeile 1 gerückt. Auf jeden Fall beginnt aber die nach *ḳibîma* stehende Zeile mit *um-ma* . . . Die Fiktion ist, daß einem Boten der Auftrag erteilt wird, mündlich die Botschaft an den Adressaten Y als Worte des X auszurichten; daß etwa *ḳibîma* „sprich!“ sich an den Vorlesenden richtet, der dem Empfänger den Briefinhalt mitteilen soll, ist m. E. nicht wahrscheinlich; die Versteinerung längst überholter Verkehrsformeln ist wohl näher liegend.[1]

Für gewöhnlich sind Absender und Empfänger mit Namen genannt; ab und zu steht für den Namen des Empfängers Titel, Ehrenname oder Verwandtschaftsbezeichnung; letztere wird in ganz verein-

1) „Ein mündlich zu bestellender, altbabylonischer Brief“ ist VAT 772 (S 7), s. OLZ 1918, Sp. 5 f.

zelten Fällen auch dem Namen des Empfängers nachgestellt. Einige Beispiele aus VAS XVI:

a-na šá-pi-ri-ja „zu meinem Schreiber . . .“

a-na be-lí-ja „zu meinem Herrn“, *be-el-ti-ja* „meiner Herrin“,

a-na a-we-lim „zu dem »Bürger« . . .“

a-na a-bi-ja „zu meinem Vater“, *um-mi-ja* „meiner Mutter“, *a-bi-ja ù be-lí-ja* „meinem Vater und Herrn“, *a-ḫi-ja* „meinem Bruder“, *a-ḫa-ti-ja* „meiner Schwester“, *a-ḫi-ja ù a-ḫa-ti-ja* „meinem Bruder und meiner Schwester“ usw.

Gern tritt zum Titel eine Segensformel, die gewissermaßen präludierend auf die später folgende eigentliche Gruß- oder Segensformel anspielt. Der Zusatz lautet: . . . *šá* ^{d}*N. N. ú-ba-(al-)la-tu-šú* „ . . den Gott N. N. am Leben erhält“. Ich gebe hier alle mir bis heute bekannten Verbindungen.[1]

a) bei Amtsnamen:

a-na akil Amurrim šá ^{d}*[Mar]duk ú-ba-la-tu-šú* S 127, 1 f.

a-na šakkanakkim šá ^{d}*Šamaš ú-ba-al-la-du-šú* S 141, 1 f.

a-na šá-pi-ri-ja šá ^{d}*Marduk ú-ba-al-la-tu-šú* U I 161, 1.

[*a-na rêʾim šá* ^{d}*Marduk* [. . .[2]] *ú-ba-al-la-tu-šú* S 104, 1 f.

b) beim Ehrennamen *awêlum*:

a-na a-we-lim šá ^{d}*Marduk ú-ba-al-la-tu-šú* (od. Ähnl.) S 16, 1. 32, 1 f. 40, 1. 66, 1. 69, 1 f. 74, 1. 91, 1. 111, 1. 115, 1 f. 122, 1. 128, 1. 149, 1. 152, 1 f. 159, 1. 183, 1 f. — U I 231, 1. 236, 1. 237, 1. 241, 1. 255, 1. 257, 1. — U II 68, 1. 69, 1. 75, 1. 91, 1. 92, 1. 93, 1. 94, 1.

c) bei Verwandtschaftsbezeichnungen:

a-na a-bi-ja šá ^{d}*Marduk ú-ba-la-tu-šú* U I 136, 1. 234, 1. U II 108, 1.

a-na a-ḫi-ja šá ^{d}*A-nu-ni-tum ú-ba-al-la-tu-[šú]* U II 71, 1.

d) bei Personennamen:

[*a-na*] ^{d}*Na-bi-um-at-pa-lam* [*šá*] ^{d}*Marduk ú-ba-al-la-tu-šú* S 76, 1 f.

a-na A-pil-ir-ṣi-tim šá ^{d}*Marduk ú-ba-al-li-tu-šú* S 95, 1 f.

a-na Wa-tar-^{d}*Šamaš šá* ^{d}*Šamaš ú-ba-al-li-[tu-šú]* S 137, 1 f.

---

1) Die Zitate mit vorgesetztem **S** sind meiner Ausgabe in Bd. XVI der „Vorderasiatischen Schriftdenkmäler“ entnommen; **U I** = Ungnads Bearbeitung im VI. Bd. der „Vorderasiatischen Bibliothek“, **U II** = Ungnads Texte, Bd. VII der Pennsylvania-Museums-Serie.

2) Hier eine Rasur!

Ob auch die Adresse des Briefumschlags genau dem entsprach, was wir als Adresse der Tafel selbst lesen, ist nicht ganz sicher, aber nach den wenigen erhaltenen Proben (s. S 5 und 126, sowie U I 203) wahrscheinlich; eher war die Außenadresse vollständiger und genauer.

Die Fälle, in denen 2, 3 oder mehr Personen als Absender oder Empfänger genannt werden, sind nicht ganz selten; in VAS XVI finden wir:

2 Absender S 12. 78.
2 Adressaten S 33. 85. 92. 148. 185, auch 142.
3 „ S 88. 93. 118. 126. 163.
mehr „ S 26. 27. 51. 59. 60. 61. 97; die bis jetzt größte Anzahl von Adressaten hat S 165, nämlich zehn.

Für Briefe, die mehrere Empfänger haben, also beispielsweise wie S 165 an 10 Adressaten gerichtet sind, gelten besondere Schönheitsregeln betr. Anordnung der Schriftzeilen. Man achte auf die eingerückte Stelle!

a-na [I][d]*Marduk-mu-šá-lim*
[I] *Warad - i - li - šú*
[I] *Ri - im - [d]Adad*
[I] *Mu - ta - ad - di*
[I] *I - ja - at - ka - la*
[I] *Anum-ilu-še-me-a*
[I] *akil Amurrim Gál*
[I] *pa-ḫat Gál*
[I] *luputtûm Gál*
ù i - ga - dub - ba - a
ki - bé - ma
um-ma Sa-am-su-i-lu-na

Der Anfang dieses Zirkulars des Königs ist schon formell hochinteressant; alle Zeilen sind gleich lang, entweder eng vollgeschrieben oder weitläufig auseinandergezerrt; der „Brief" ergeht letzten Endes an den als *igadubbû* bezeichneten, an 10. Stelle genannten „Wahrsagepriester"; der König befiehlt ihm nämlich die Vornahme einer Opferschau unter amtlicher Kontrolle. Sein Titel steht daher etwas mehr nach links als die voraufgehenden Namen und Titel; letztere sind dem Range nach geordnet, zuerst „der derzeitige Minister für *Amurrû*", dann „der derzeitige Provinzstatthalter", dann „der derzeitige Intendant" und schließlich dem Range nach der unterste der *igadubbû*. Die mit Namen

genannten fünf Personen sind offenbar noch höhergestellt als selbst der *akil Amurrim*.

Die Regeln dieses Staatsdokumentes finden wir überall bestätigt; bei amtlichen Urkunden wie 59. 61 genau so wie bei reinen Privatbriefen (163 z. B.). —

2. Die „Grußformel", die in Privatbriefen unmittelbar auf die Adreßzeilen zu folgen pflegt, aber auch fehlen kann, fehlt fast stets in amtlichen Schriftstücken. Wie heute unterlassen die Behörden, vorab die königliche Kanzlei, alle nicht unbedingt zur Sache gehörenden Sätze. Die Privatbriefe haben dafür Formeln in verschiedener Form und Länge. Am häufigsten ist die kurze Formel:

ᵈX ù ᵈY li-ba-al-li-tu-ka, bzw.
ᵈX li-ba-al-li-iṭ-ka

„Gott X (und Gott Y) möge(n) dich am Leben erhalten!"

Zu der Formel finden sich kleine Erweiterungen, die überleiten zu der unten zu erwähnenden großen Formel. Da die Briefe nicht den Ort des Ursprungs angeben, sind die Angaben der Grußformel von Wert, weil sie später einmal die Möglichkeit liefern dürften, aus den Götternamen den Ort festzustellen.

1 Göttername:

ᵈEn-lil U II 6.
ᵈMarduk (*Amar. Ud.*) U II 122.
ᵈNergal (*Ne-uru-gal*) S 140. U II 11.
ᵈNa-bi-um U I 268.
ᵈNin-šubur (*Ilabrat*) Ù I 242*.
ᵈŠamaš S 11. 53. 71. 73. 79. 81. 90. 102. 106. 118. 120. 123. 130. 132. 136. 138. 149. 192. 196. 197. 198. — U I 120. 121. 124. 149. 164. 165. 174. 182. 188. 192. 193. 196. 200. 222. 225. 244. 253. — U II 5. 19. 21. 50. 51.
be-el-ki U I 145.

2 Götternamen:

ᵈEn-lil ù ᵈNimurta (*Nin-ib*) U II 2. 7. 12. 16. 24. 26. 27.
ᵈEn-lil ù ᵈNin-lil S 34.
ᵈGu-la ù ᵈDa-mu (*Tammûz*) U II 23.
ᵈIštar ù ᵈZa-gá-gá S 95. 121. 150. 183. 184.
ᵈMa-lik ù ᵈA-mă S 200.
ᵈSín (*En-zu*) *ù ᵈŠamaš* S 141.
ᵈŠamaš ù ᵈAja (*A. A*) S 38. U I 127. 220.
— *ᵈAja ka-la-tum* U I 113. 114. 115.

^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Adad* U I 208 (mit dem Zusatz: *il-ku-nu*).
^{d}*Šamaš ù Anum* U I 184.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Da-gan* S 44.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*En-lil* U I 131.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Ištar* S 54. 72. 86. 189. — U I 178.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Ištar Ḫallab*^{ki} S 145, 23 f.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Ka-di* U I 270.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Lugal-dul-azag-ga* U II 4.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Marduk* S 1*. 2. 3. 4. 9. 10. 14*. 15. 16*. 18. 19. 20. 21. 28. 31. 32. 36. 37. 39. 40. 43. 45. 47. 48. 50. 52. 57. 58. 62. 64*. 66*. 67*. 69. 70*. 74*. 76. 77. 78. 84. 91*. 93. 94. 98. 101. 102. 103. 104. 108. 109. 111. 112. 114. 115. 116. 122. 124*. 125. 127. 128. 129. 133. 135*. 137. 139. 143. 144 145. 146. 148. 152. 155*. 157*. 158*. 160. 161. 163. 166. 168 169. 170. 172*. 173. 175. 179. 180. 191*. — U I 109. 110. 111. 116. 117. 118. 122. 123. 133. 136. 137. 138. 143. 144. 146. 147. 151. 157. 159. 160. 161*. 166. 167. 168. 169. 171. 173. 175. 176. 177. 179. 185. 187. 190. 194. 197. 198. 199. 204. 205. 206. 209. 210. 211. 213. 214. 215. 217. 223. 231*. 234*. 235. 236*. 237*. 240*. 241*. 243*. 246*. 247. 252*. 254*. 255. 256*. 257*. 258*. 259*. 260*. 261*. — U II 31. 32. 33. 34. 35. 36. 40. 41. 42. 54. 56. 57. 61. 66. 67. 68. 69. 70. 73. 75. 79. 81. 85. 90*. 91*. 92*. 93*. 94*. 95*. 96*. 98*. 99*. 100*. 101*. 107*. 108*. 109*. 110. 111*. 114*. —
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Nergal* S 126. 174. 194. — U I 93. — U II 3.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Nin-gùn-an-na* U I 203.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Sín* U II 53.
^{d}*Šamaš ù* (^{d}*il-ka!*) ^{d}*Šá-an* U I 162.
^{d}*Šamaš ù il-ka* U I 125. — S 8. 30.
be-lí ù be-el-ti (od. dgl.) S 5. 63. 65. — U I 153. 180. 239. — U II 39. 55. 60. 105.

3 Götternamen:

^{d}*Ausar*, ^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Marduk* U II 49.
Anum, ^{d}*Ištar* (*Inanna*) *ù* ^{d}*Na-na-a* U I 181.
^{d}*Šamaš*, ^{d}*Marduk ù* ^{d}*Ašur* U I 112.

Weitaus die meisten Formeln enthalten den Namen des Sonnengottes; am zahlreichsten ist die Gruppe, die Šamaš und Marduk zusammen nennt. Die sog. lange Grußformel findet sich — mit einer Ausnahme (^{d}*Nin-šubur* U I 242) — nur bei ihr; es sind die durch einen

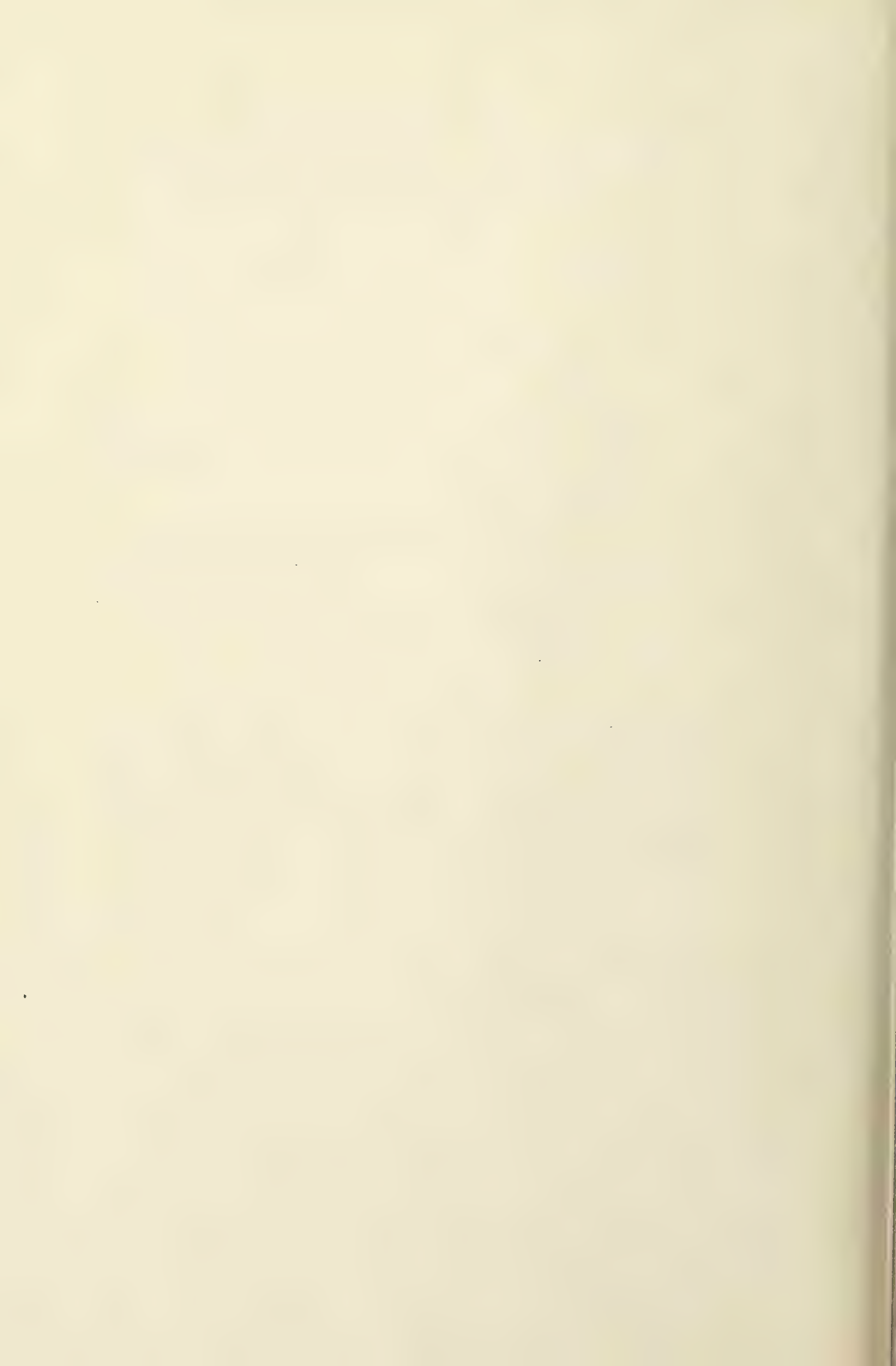
Stern * angemerkten Stellen. Hier ein Beispiel für die lange Formel in der üblichen Form und Zeileneinteilung:

^{d}Šamaš ù ^{d}Marduk[1] *da-ri-iš ûmi^{mi} li-ba-al-li-tu-ka*
lu šá-al-ma-ta *lu ba-al-ṭa-ta*
ilum na-ṣi-ir-ka ri-eš-ka a-na da-mi-iḳ-tim
li- ki- il
a-na šú-ul-mi-ka áš-pu-ra-am
šú-lum-ka ma-ḫar ^{d}Šamaš ù ^{d}Marduk ù be-li-ja[2]
lu da- ri

S 66; bisweilen tritt bei [1] *áš-šú-mi-ja*, bei [2] der Königsname, z. B. S 158 *Sa-am-su-di-ta-na* hinzu; auch sonst ist die Formel Zusätzen oder Abstrichen ausgesetzt, die aber das Gefüge des Ganzen stets unberührt lassen. Deutsch lautet sie:

„Šamaš und Marduk mögen dich um meinetwillen dauernd am Leben erhalten! Mögest du wohl, mögest du gesund sein! Der Gott, der dich schützt, möge dein Haupt zum Glücke halten! Deines Wohlergehens wegen schreibe ich hiermit an dich. Möge dein Wohlergehen vor Šamaš und Marduk und meinem Herrn dauernd sein!“ — —

In ernsten Tagen ist diese kleine Studie entstanden, die dazu dienen soll, unserem verehrten Jubilar im Verein mit wertvolleren Gaben anderer ihm zum 70. Geburtstage überreicht zu werden. Ich glaube sie nicht besser ausklingen lassen zu können als in die Worte obiger Grußformel, die wir alle von Herzen unterschreiben! Ja, *šulumka maḫar ili-ja lû dâri!* —



Nachtrag[1]

zum Verzeichnis der Schriften von Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin.

Von

Otto Eißfeldt.

1872 Die Originale zweier unter den „Sieben Legenden" von Gottfried Keller in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung (Augsburg), Nr. 208, S. 3197 f. [1

1873 Rezensionen.

Rohling, A., Der Prophet Jesaja übersetzt und erklärt. 388 S. Münster, Coppenrath 1872 in: Allgemeiner literarischer Anzeiger für das evangelische Deutschland. Gütersloh, Bertelsmann, 12. Bd., S. 29 f. [2

Kusznitzki, S., Joël, Amos, Obadja, qua aetate et quibus de rebus sint locuti. 43 S. Vratislaviae, Typis F. W. Jungferi 1872, ebenda, S. 98 f. [3

1874 Das Vorwort S. VII f. in Dozÿ, R., Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden (711—1110). Deutsche Ausgabe. Bd. I. VIII, 470 S. Bd. II. 450 S. Leipzig, Fr. W. Grunow. [4

Rezensionen.

1875 Grill, J., Die Erzväter der Menschheit. 1. Abth. .. XVI, 362 S. Leipzig, Fues 1875 in: Literarisches Centralblatt für Deutschland. Leipzig, Avenarius. Sp. 1177—1179. [5

1877 Seinecke, L., Geschichte des Volkes Israel, 1. Th. VIII, 339 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1876, ebenda, Sp. 779—782. [6

1891 Einsegnung im Trauerhause am zweiten Weihnachtstage 1888, Abschiedsworte gesprochen von Wolf Baudissin in: Dem Gedächtnisse der Gräfin Ida von Baudissin .. und des Grafen Hermann von Baudissin. 12 S. Leipzig, Druck von C. G. Naumann. S. 1 f. [7

---

1) Damit das am Anfang dieses Buches stehende Verzeichnis möglichst alles enthalte, was an Gedrucktem aus der Feder von W. W. Grafen von Baudissin erschienen ist, trage ich hier, von dem Herrn Verfasser selbst in liebenswürdiger Weise unterstützt, einige Abhandlungen, Reden und Rezensionen nach, die ohne Namen erschienen sind oder aus anderen Gründen schwer auffindbar waren.

1892 Worte der Erinnerung am Sarge von Leopold Schmidt, Professor an der Universität Marburg, gesprochen im Trauerhause am 8. März 1892 von Wolf Grafen Baudissin. 6 S. Marburg, Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich). [8

Worte der Erinnerung am Sarge des Geheimen Medicinalraths Hermann Nasse, Professor an der Universität Marburg, gesprochen im Trauerhause am 4. Juli 1892 von Wolf Grafen Baudissin. 6 S. Marburg, Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich). [9

1912 Begrüßungsansprache des Rektors bei der Einführung der Professoren Sloane und Minot in: Berliner Akademische Nachrichten. Berlin, Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke). Winter-Semester 1912/13. 7. Jahrg., S. 27 f. [10

1913 Schlußwort des Rektors in: Feier der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 9. Februar 1913 . . zur Erinnerung an die Erhebung der deutschen Nation im Jahre 1813. 40 S. Berlin, Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke). S. 39 f. [11

Ansprache des Rektors bei einem Bankett zu Ehren des Präsidenten der Harvard-University Dr. Abbott Lawrence Lowell in: Berliner Akademische Nachrichten. Berlin, Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke). Sommer-Semester 1913. 7. Jahrg., S. 268. [12

1914 Begrüßungsabend in der alten Aula der Kgl. Universität, Ansprache des Rektors in: Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Berlin, 7.—9. Oktober 1913. Bericht herausgegeben vom Ortsausschuß. 534 S. Stuttgart, Ferdinand Enke. S. 23 f. [13

I. Stellenregister.

1. Altes Testament.

2. Apokryphen des A. T.

3. Pseudepigraphen des A. T.

4. Talmud.

5. Neues Testament.

6. Apokryphen des N. T.

7. Koran.

II. Sachregister.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle.

